آفاق التمرد

قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي

فاروق القاضي



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

مركز البحوث العربية والأفريقية

آفاق التمرد

قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي

فاروق القاضي



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

مركز البحوث العربية والأفريقية

آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي

فاروق القاضي

الطبعة الأولى، ٢٠٠٤



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:

بيروت، الصنايع، بناية عيد بن سالم،

ص.ب: ٥٤٦٠-١١، العنوان البرقي: موكيّالي،

هاتفاكس: ٧٥١٤٣٨/٧٥٢٣٠٨

مركز البحوث العربية والأفريقية

القاهرة، جمهورية مصر العربية

تصميم الغلاف:

إحسان عبد الكريم عودة

ISBN: 9953-36-571-7

شكر وتقدير

لن يكون في مقدوري، مهما قلت، أن أفي الأصدقاء الأعزاء حقهم من الشكر والتقدير لما أحاطوني به من دعم ومساندة خلال السنوات الثلاث التي استغرقها وضع هذا الكتاب. وأخص بالذكر الناقد الكبير الدكتور فيصل دراج لمراجعته البنيوية للأصول وترشيح العديد من المراجع. كما أثرى الحوار الطويل مع الدكتور هشام غصيب، مدير جامعة الأميرة سمية للعلوم والتكنولوجيا (عمان)، الطرح الموضوعي للاشتراكية العلمية، ووضع الترجمات المنضبطة للمصطلحات العلمية. كذلك معالي الأستاذ هشام التل وزير العدل الأردني الأسبق، فقد سلطت مناقشاته البناءة ووجهات نظره المحددة الضوء على كثير من الجوانب التي تحتمل الجدل. هذا وكل العرفان للأستاذ أحمد زلط للقيام بالمراجعة اللغوية، والسيد أسامة عواد إسماعيل لتوضيب وإعداد الكتاب للطباعة.

أما الفضل الأعظم والجهد الأكبر، الذي وقف وراء العمل من ألفه إلى يائه، فيعود لزوجتي العزيزة ميّ إسماعيل بلبيسي. فهي التي قامت بطباعة المخطوطة، دققت الهوامش، أعدت فهرس الأعلام، وأشرفت على تصحيح النص في كافة مراحله ضمانا لصدوره في أحسن صورة. لها ولهم جميعا كل العرفان والشكر والتقدير.

المحتويات

مقدمـة

"التمرد أحد الأبعاد الأساسية للجنس البشري."

البير كامـي

كان العالم، وسيظل، يجمع بين اللصوص والشرفاء، المجرمين والضحايا، الأثرياء المتخمين والفقراء المعوزين.

هكذا كنا، وما زلنا، وسنكون.

قسوة الطبيعة على البدائي الأعزل، هيمنة الأضاليل على العقول الساذجة، طغيان آلهة الحرب، أُمراء الإقطاع وملوك المال. تتكاثر المخاطر على الإنسان وتتكالب. تتغير الصور، والخطوب المُهددة أَبدية لا تزول.

هكذا كنا، وما زلنا، وسنكون.

كل شيء نراه بأعيننا، واضحا جليا، ساطعا سطوع الشمس في وضح النهار. واحتياجات الناس بلا أفق، وطموحات الإنسان بلا سماء.

هكذا كنا، وما زلنا، وسنكون.

رغم كل هذا، وربما لهذا، استطاع الإنسان الانتصار على التحديات، واحدة إثر الأخرى، وتخطي العقبات، العقبة تلو العقبة: سخر الطبيعة لخدمته، تغلب على الجهل والضلالة وصارع القمع والطغيان. ومن خلال كل هذه المواجهات والصراعات، عبر العصور والأزمان، تمكن من إثبات ذاته وتحقيق تقدمه، لأنه تمرد على كل القوى المعادية، طبيعية كانت أم بشرية.

هكذا كنا، وما زلنا، وسنكون.

الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي لم يرضَ أبداً عن حاله، ولن يرضى أبداً عن حاله. يتطلع دائماً إلى الأحسن، يسعى إلى الأفضل، يتمرد على ما هو كائن من أجل ما يجب أن يكون. ولم يكن هذا سهلا. اعترضت الأفضل المنشود دوما عقبات مادية ومعرفية صارعها وصارعته، غالبها وغالبته. تسلح بالإصرار على التمرد وإن خسر في بعض المعارك، وإن خاطر بحياته، حتى لا يخسر وجوده ويضحي بآماله. لو أمعنا النظر في الحياة الكونية المعاصرة، مخترعاتها، اكتشافاتها وكل منجزاتها، لوجدنا أنها نتاج سلسلة من التمردات خاض غمارها متمردون.

هكذا كنا، وما زلنا، وسنكون.

يقول العميد طه حسين إن تنشئة الذوق الفني "يسير كل اليسر، لكنه على ذلك عسير كل العسر...أي شيء أيسر وأقرب من أن تمنح الشباب ما ينبغي لهم من الحرية التي تتيح لهم أن يقبلوا، وأن يرفضوا... وأن يفعلوا وأن يتركوا حين يريدون هم لا حين يريد غيرهم."[١]

هكذا يدخل العميد إلى لب قضية الحرية كضرورة إنسانية من أرق الزوايا، وأنعم المعاني، وأعذب الرغبات: زاوية إثراء الذوق الفني وتنمية الحس الجمالي. الحرية ضرورية حتى لأبسط الأهداف وأيسر الغايات. ولا يكتفي العميد بهذا، بل يطور النظرية ليبلغ بها ما ينشده وهو حرية **التمرد** عند المنتج والمستهلك، متذوق الفن ومبدعه، "خذ من شئت من المبدعين في الفن واستقص حياته فسترى أنه لم يبدع إلا لأنه شذ وانفرد وامتاز وخرج على ما ألف غيره من القيود." ثم ،وفي تركيز عبقري، يبلور طه حسين نظرية التمرد في كلمة واحدة، لا تخل أي إخلال بل تعبر كل التعبير عن سلوك الجماعة عبر التاريخ، مبرزة كل الإبراز سلاحها في كل العصور، "الإنسان الكامل في حريته وعزته وإبائه، يمكن أن يختصر كله على ما فيه من عسر وتركيب وتعقيد في كلمة واحدة قصيرة يسيرة، ولكنها على ذلك شاملة خطيرة، وهي كلمة لا...إن كلمة لا هذه كنز لا يفنى، وليس إلى فنائه سبيل، لأن حول الإنسان من ضروب الترغيب وألوان الإغراء والدعاء ما لا سبيل إلى إحصائه، ولأن ما يلائم عزته وكرامته من هذا كله أقل من القليل. فالإنسان الحر الكريم هو الذي يستطيع أن يقول، بقلبه وضميره وعقله ولسانه، لا. يقولها لكل ما يدعوه أو يغريه أو يرغبه فيما لا يلائمه...يقولها حين يدعوه الضعف إلى الاستكانة والإذعان والذل...ويقولها حين يدعوه الاعدام إلى السؤال والإلحاف...علينا أن نعلم المصريين كلمة لا."

ليست هنالك أي مغالاة إذا قلنا أن تراكم كلمة لا، تراكم التمرد الإنساني، صنع تاريخ البشرية. فالتمرد يصنع التاريخ من خلال تحقيق الذات والتغلب على العقبات والمعوقات. المؤرخ لا يصنع التاريخ، إنه يسجله فقط، يكتفي بإدارة وجهه إلى الخلف أو يوثق الحاضر دون التأثير فيه. المتمرد يسعى لتغيير الحاضر وهو يتطلع إلى المستقبل. يقول لا لحاضر مرفوض لحساب مستقبل منشود. وبالرفض والطموح سارت حياة الإنسان منذ قديم الزمان. بالرفض والتحدي صنع المتمرد التاريخ.

التمرد على الفناء

ظهر الرفض والتحدي في تمرد الإنسان منذ بدء الخليقة وفجر الحياة. سجلتها الأساطير الشعبية والميثولوجيا ، وأكدتها الدراسات والحفريات المهتمة بالتاريخ القديم.

تمرد الإنسان الأول على الفناء. تسلح بغريزة الحذر لمواجهة مصادر الخطر. لجأ إلى أعماق الكهوف، لاذ بأعالي الأشجار و لم يتجرأ على أن يدب فوق أديم الأرض إلا بعد أن حصل على سلاح؛ ربط صخرة من كهف بغصن من شجرة. الحقيقة إن هذا الإنسان البدائي كان مميزاً عن كل الكائنات بالقدرة على المعرفة، على التمييز، على التفكير والتدبير.[٢] هذه المعرفة مكنته، بعد أن حصل على الأدوات والأسلحة البدائية، من أن يخترع لنفسه أبطالا يواجهون المجهول وينتصرون عليه. ثم عبد هؤلاء الأبطال وحولهم إلى آلهة يدفعون عنه الشر.

في البداية خاف الظلام، ثم ربط تلقائيا بين الظلام والموت، خاصة عندما لاحظ أن غياب الشمس نهارا يعني فصل البرودة والموت. لهذا تمرد على الموت والنهاية بأن عبد الشمس التي كانت إله معظم الشعوب القديمة. عبد الناس الشمس كإله للخير دفعا للشر وهم لا يعرفون أيهما أسبق، الخير أم الشر. لهذا اخترعت المخيلة الشعبية أسطورة كنعانية تقول أن يم (الطوفان المظلم) كان مسيطرا على الوجود حتى ظهر بعل (إله الخير) وتمرد على يم وقضى عليه ليعم الخير والسلام.[٣] لكن أنصار يم، بقيادة الإله الشرير موت، يهبون لقتال بعل، لينتصر الفناء ويدوم الصراع بين البقاء والفناء. كذلك فعل الفرس. لكن إله النور والخير هرمز ظهر أولاً، ثم ظهر منافسه أهرمان (إله الشر والظلام) وبينهما يدور صراع لا ينتهي. فالصراع ضد الشر والتمرد على الفناء عام عند كل بني الإنسان، سواء كان اسمه موت أو أهرمن.

بمرور الزمن، وجد هذا الإنسان المتمرد أن هذه الأرض التي ولد عليها ، وفوق أديمها حبا، ومن ثمارها طعم، وتربتها روح الخصوبة، هي التي تستحق العبادة، هي الضمان الأعظم للبقاء. فسجد عليها مصليا لها. لكنه وجد أن الأرض إله ذكر يحتاج إلى أنثى ليخصب، فوقع اختياره على الزهرة ذات الحسن والبهاء. باختياره للزهرة تطورت صلاته، أخذ يرفع يديه إلى السماء ويسجد على الأرض. بواسطة كوكب الزهرة بدأت مسيرة الجنس البشري في تمرده على الفناء. هي عند السومريين اينانا سيدة السماء، وعند الساميين عشتار، ربة الجنس والعشار. بالجنس يغزر النسل ويتوفر العطاء البشري والحيواني لاستمرار البقاء. كان التمرد على الفناء محور تفكير الإنسان وشغله الشاغل. تمرد على الفناء دون أن يعرف شيئا عن عالم الغيب، ولا توصل فكره إلى حياة أخرى. كان الموت عبارة عن هبوط إلى عالم سفلي موحش، لا فرق بين صالح وطالح، عالم يعج بالكواسر والأفاعي، ولُوجه مصير لا فكاك منه. مع ذلك أصر على التمرد. اخترع أُسطورة تضحي فيها الزهرة مختارة، فتنزل إلى العالم السفلي لتبعث فيه الحياة. لكن غيابها يحرم عالم الأحياء من الخصوبة، ولا يبعث الحياة في العالم السفلي. وعندما تجف الأرض ويموت الزرع وينقطع النسل وتتعطل كل مظاهر

الحياة، تتحتم عودة الزهرة. لكن كان لعودتها شرط: أن يحل محلها في عالم الموت حبيبها وعشيقها تموز. فتضحي بأغلى ما تملك لتنتصر الحياة ويتغلب الإنسان على الفناء.(٤)

مثابرا على التمرد على الفناء، يجعل الإنسان الزهرة، إلهة الحب والتناسل، وإلهة الحرب على كل ما يهدده من مخاطر. ساعد على ذلك أنها تظهر مرتين في اليوم: في الصباح وفي المساء. فأصبحت إلهة الحرب نهارا والحب ليلا. وأصبح الجنس والعشق الشهواني طقسا من طقوس عبادتها. كانت هذه العبادة، وظهور العاهرات المقدسات العشتاريات، قمة التمرد على الفناء في ذاك الزمان لضمان استمرار الحياة وتكاثر الجنس البشري وإثرائه بالعديد من المواليد. إن تقديم بكارة عذراء قرباناً للزهرة هو من بقايا عادات قديمة سابقة للتاريخ، حين لم يكن هناك زواج بالمعنى المفهوم اليوم، عندما كان الزواج جماعيا مشتركا: النساء في القبيلة لكل الرجال والرجال لكل النساء. يثبت انعدام الأسرة هذا أن الهدف من الإنجاب لم يكن استمرار السلالة أو العزوة بل استمرار الجنس وبقاء النوع في حركة تمرد عفوية على الفناء.(٥) وإمعانا في هذا التمرد الجنسي تصبح الأرض هي الأنثى والسماء هي الذكر، يعتلي الأنثى ويسكب مائه (المطر) فتخصب وتثمر. ويهمس العريس الهندوسي، حتى اليوم، في أذن عروسه ليلة الزفاف، "أنا السماء وأنت الأرض." ولعل هذا سبب ظهور الطقوس الجنسية في الديانة اليهودية لقلة عدد اليهود. إذ يؤكد وِل ديورانت، "أن العهر المقدس والعذارى المنذورات كانت طقوس تمارس في هيكل بني إسرائيل."

أسطورة الخلق والوجود

ببزوغ شمس الحضارات القديمة، أخذت هذه الحضارات تحكم الرباط بين الخلق والوجود والتمرد كخاصية من خصائصها. فسجلت الحضارة الفرعونية للإله أوزيريس تمرده المادي من أجل حياة أفضل: عدالة في الفانية وخلودا في الباقية. وسجلت الحضارة اليونانية لبرومثيوس تمرده على الآلهة، ولسيزيف تمرده على عبث الحياة.

رغم أن الأسطورة الفرعونية أقدم عهداً إلا أنها الأكثر تقدما، خاصة فيما يتعلق بالفعل المباشر للإرادة الإنسانية في دنيا الحياة أو الحياة الدنيا. لهذا سوف أبدأ بالأسطورة اليونانية كونها أسطورة بحتة.

يقول قدماء اليونان أنه في الأزل الأول كان كاوس(٦)/ إلها يحكم عالما مظلما قديما من مادة بلا شكل ولا معالم/ شاركت نكس (الليل) زوجها كاوس الحكم/ ازداد الكون عتمة ووجوما/ تمرد الابن إريوس على كاوس / تزوج أمه وانفرد بإدارة الوجود(٧)/ أنجبا هيمرا (النهار) وأثير (النور)/ خلعا

والديهما فأضاء الكون/ أنجبا إيروس إله الحب الذي أعان والديه على تجميل الكون البشع فكانت الأرض جايا والبحر بونتوس / رمى إيروس الأرض الجرداء بسهم فأينعت خضراء زاهرة، تتطاير فيها العصافير، ترتع في جنباتها ضروب الحيوان وفي أنهارها الأسماك/ ما إن أحست جايا بصنع إيروس حتى استكملت زينتها بخلق القبة اللألاءة أورانوس (السماء)/ تزوجت جايا أورانوس وحكما الدنيا من فوق جبل الأولمب/ انجبا اثني عشر تيتنا [٨] ذكورا وإناثا/ خشي أورانوس بأس التياتين فألقى بهم في هاوية مظلمة (ترتاروس) بعد أن قيدهم بأغلال لا تحل/ غضبت جايا وأعلنت الحرب على أورانوس لرفضه إطلاق سراح أبنائها/ نزلت جايا إلى الهاوية محرضة أبناءها التياتين على أبيهم فجبنوا عن التمرد إلا كرونوس (الزمن ويسميه الرومان ساتيرن والعرب زحل) الذي فكت جايا أصفاده/ وسلحته بمنجل ونصح ثمين فتمكن من هزيمة أورانوس/ هزمت السماء واعتلى الزمن عرش العالم/ أطلق كرونوس أشقاءه التياتين وتزوج من بينهم ريا، لكنه كان يلتهم أبناءه حتى لا يصنعوا به ما صنعه هو بأبيه/ صب الأب أورانوس اللعنة على ابنه كرونوس وتنبأ له بمصير كمصيره/ حزنت ريا على أبنائها فأخفت أصغرهم زيس (المشتري) الذي حقق نبوءة أورانوس فقضى على كرونوس!

سلسلة من تمرد الآلهة على الآلهة، الأبناء على الآباء. لا بد أن يتمرد أريوس على كاوس ويتزوج أمه لينجبا من يخلعهما لتضيء الدنيا. السماء تخشى بأس مخلوقاتها الجبارة فتلقي بهم في الهاوية (الموت). تتمرد الأم الأرض وتتآمر مع الزمن لإنقاذ المخلوقات. لكن حتى الزمن يخشى المخلوقات فيلتهمهم حتى يقضي عليه أصغرهم.

سواء نزل زحل وصعد المشتري بلغة العرب، نزل كرونوس وصعد زيس بلغة اليونان أو نزل ساتيرن وصعد جوبيتر بلغة الرومان، المهم هو التمرد حتى تكون الحياة، أو التمرد حتى يكون البقاء والخلود للإنسان. فهل توقف التمرد بعد أن تربع زيس على عرش الكون؟

بالطبع لا. فقد كان له ابن عم هو بروميثيوس (الفكر المتقدم).[٩] في أشعار اليونان خلد هسيود في لاهوتيته «**مولد الآلهة**» هذه الشخصية. كما خلدت في مسرحيتين: «**بروميثيوس مقيداً**» لإسخيلوس (٥٢٥–٤٥٦ق.م) و«**بروميثيوس طليقاً**» للشاعر الإنجليزي شلي (١٧٩٢–١٨٢٢). التزم إسخيلوس في مسرحيته موقفه الفكري من أن الإنسان في قبضة قدر لا يرحم وآلهة غضبى. أما شلي العاشق للحرية، والذي "يحمل بين جوانحه شهوة لإصلاح العالم،" فقد أطلقه.

تقول الأُسطورة إن بروميثيوس تحالف مع زيس إبان صراعه مع كرونوس. إلا أنه لفكره المتقدم غادر الأولمب بعد الانتصار ونزل إلى الأرض "ليخلق كائناً جديدا يفوق كل الكائنات مقاماً." فخلق الإنسان من صلصال (حمأ مسنون) "وجعله يسير منتصب القامة وقد رفع بصره إلى

النجوم."[١٠] كذلك أوقد مشعله من الشمس ليمنح الإنسان القبس الأول نورا يضيء ونارا تحرق. كان النور نور العقول التي تزدهر بالمعرفة والفنون والصناعات، فعاشت الإنسانية عصرها الذهبي. وسواء دب النزاع لأن زيس، رب الأرباب، أراد أن يشركه بروميثيوس في القرابين المقدمة لهذا المخلوق كما تقول مسرحية إسخيلوس، أو أن الخلاف دب مباشرة مع البشر حول قسمة القرابين وإن بروميثيوس انحاز إليهم، كما ورد في مسرحية شلي. فالمهم في الأمر أن بروميثيوس اختص البشر بالخيرات وقدم **الشحم والعظم** لزيس حسب إسخيلوس، أو أن بروميثيوس غش جوبيتر (زيس) في شيء من نصيبه وفق شلي. وفي الحالين فإن كبير الآلهة غضب وأمر بحرمان البشر من النار. حرمهم من الطاقة والدفء حتى كادوا أن يهلكوا. حرمهم من نور المعرفة حتى يصبحوا كالسائمة. لذلك يتمرد بروميثيوس، يتحدى رب الأرباب، ويسرق النار بمساعدة أثينا،[١١] فيحيق به العقاب السرمدي. يقولون ثلاثين عاما، ويقولون ألف، ويذهبون إلى ثلاثين ألف عام. أيا كانت المدة فقد ربط بروميثيوس إلى صخرة في أعلى جبل كوكاسوس، لينهش كبده طير جارح كل يوم، فينبت له كبد جديد ليعاود الطير نهشه، وهكذا دواليك.

يخلد اسم بروميثيوس المتمرد العظيم على القدر الظالم وغضب الآلهة الأعمى. يرفض المساومة مع عدوه، كما يرفض كل المتمردين العظام.[١٢] يساومه عطارد رسول الآلهة فيرفض، "لن يظفر الطاغية [جوبيتر] مني بشيء سوى لعنتي عليه ما دامت رسله ناشرة الجهل تطأ بأقدامها شعبي المحبوب...لا أملك له خضوعا." إنه إن ساوم "ستظل هذه الكلمة مسلطة على رقاب العباد كذلك السيف المعلق بشعرة على رأس داموقليس."[١٣] هو تمرد عظيم سيلقي بظلاله على المسيحية في صورة **ابن الرب** الفادي. كما أن أزلية العقاب ترتبط بأزلية التمرد ما دام الإنسان إنسانا. التمرد لا ينتهي وقائمة شهداء التمرد بلا نهاية. على رأس القائمة الأنبياء والرسل وأبطال التحرر الوطني والعلماء، وفي ذيلها متمردون مجهولون طحنتهم غطرسة الطغاة وسحقتهم العنصرية الحاقدة، متمردون مجهولون لم يتعطف التاريخ عليهم ولو بنصب تذكاري لمتمرد مجهول.

إن كان بروميثيوس يرفع راية التمرد، فإن سيزيف يرفع راية الإصرار على التمرد. سيزيف يؤكد أن التمرد على القدر ليس عبثا. بل العبث هو أن لا نتمرد على القدر. إذا كان بروميثيوس سرق نار الآلهة (المعرفة) فقد سرق سيزيف، حسب رواية هوميروس، الموت نفسه وكبله بالأغلال. تحدى الموت، هذه القوة الظالمة، وعبر عن ازدرائه للآلهة، لكراهيته للموت وتشبثه بالحياة. فضح جرائم الآلهة، نصح الناس بعدم تقديم "عماد الماء الذي تفضله الصواعق السماوية،" وفي النهاية أسر الموت نفسه. كل هذا جعل بلوتو (إله الموت والجحيم) يتملكه الغضب لمرأى جحيمه المهجور خاويا على

عروشه. فكلف إله الحرب بتحرير الموت من قبضة سيزيف. وقد تحالف ميركوري (عطارد) مع إله الحرب لانتزاع سيزيف من مباهج الحياة والقائه عنوة في العالم السفلي، حيث كانت الصخرة في انتظاره.[١٤]

كان على سيزيف أن يدفع صخرة ضخمة إلى أعلى جبل. وفي ذروة الجهد المضني، عندما يبلغ بالصخرة القمة، بعد العناء الذي ليس بعده عناء، كانت الصخرة تنحدر بسرعة البرق إلى العالم السفلي ليسارع بالهبوط ليعاود دفعها من جديد إلى أعلى، وهكذا دواليك. هكذا إلى الأبد.

يقول البير كامي، "خلال هذه العودة، هذه الوقفة، يستحوذ سيزيف على اهتمامي. الوجه المضنى اللصيق بالصخر تحول هو نفسه صخرا. أرى هذا الرجل الهابط بخطو ثقيل، ومع ذلك محسوب، تجاه العذاب الذي لن يعرف له نهاية. هذه الساعة هي **ساعة الوعي**. في كل الأوقات، التي يغادر فيها القمم ويغوص تدريجيا باتجاه عرين الآلهة، يكون أسمى من مصيره، أقوى من صخرته."[١٥] إنها مخالفة مطلقة للنظرية البرجوازية **العبثية** أحادية الجانب، التي لم تر في هذه الأسطورة غير تعبير عن لا جدوى مقاومة الإنسان لمصيره. إن لحظة **الوعي** هي لحظة الإصرار على الهبوط لمعاودة دفع الصخرة إلى أعلى من جديد، وهو واثق من أنها ستعاود الاندفاع إلى أسفل. هي أقوى تعبير عن إصرار الإنسان على التمرد وعدم الاستسلام للمصير الظالم المظلم. لقد أصبح بتمرده أقوى من المصير. لهذا لا يفوت البير كامي أن يربط بين هذه اللحظة ونضال الطبقة العاملة وكل القوى المستغلة، "العامل اليوم ، يعمل كل يوم في حياته نفس الأعمال ومصيره لا يقل عبثا. لكن مأساته تتضح له فقط عندما يعي. سيزيف، بروليتاري الآلهة، مهيض الجناح ومتمرد، يعرف مدى وضعه البائس، وهذا ما يفكر فيه أثناء هبوطه. وضوح عذابه هو ما يتوج انتصاره. فليس هنالك مصير لا يتغلب عليه بازدرائه ورفضه. فلا شيء عبث ولا مجال للاستسلام."[١٦]

كذلك حاول دعاة الاستسلام للمصير أن يجدوا في قصة أوديب تأكيدا على عبث التمرد على القدر والمصير.[١٧] فرغم أن الملك لايوس تخلص من طفله أوديب حتى لا تتحقق نبوءة العرافين فيقتله ويتزوج أمه جوكاست. ورغم أن أوديب ينشأ جاهلا سلالته إلا أنه عندما يكبر تجمعه المقادير بأبيه وهو يجهله فيقتله ويجلس على عرشه ويتزوج أرملته، التي هي أم أوديب، وهو لا يعرف. وعندما يعرف أن القدر أراد وفرض إرادته فأصبح "قاتل أبيه وأبا إخوانه وشقيق أبنائه،" يتمرد على المصير. يفقأ عينيه حتى لا يرى، يترك عرش والده القتيل، يهجر فراش أمه الزوجة، ويهيم عل وجهه تقوده ابنته انتيجون. حقق القدر إرادته، لكن عندما عرف أوديب، ما إن **وعي** مأساته حتى تمرد. عجوز وأعمى لا يربطه بالعالم غير دفء يد طفلة (انتجون) ومع ذلك فإنه يجد، "رغم العذابات الكثيرة،

فإن كبر سني ونُبل روحي يجعلاني أنتهي إلى أن كل شيء على ما يرام." نعم كل شيء على ما يرام ما دام قد رفض القدر، وجاب الآفاق يروي مأساته محذرا الناس ومحرضا على ازدراء القدر والتمرد عليه. وهكذا يعطينا أوديب درسا في الانتصار على العبث لتؤكد الحكمة القديمة عراقة التمرد المعاصر.

مصر، التمرد الأول أو الثورة الأولى؟

أول تمرد حقيقي صنعه الإنسان على هذه الأرض ربما اختلط بعناصر غيبية (ميتافيزيقية)، لكن التكامل الاقتصادي الاجتماعي السياسي أسبغ عليه طابع الحداثة العلمية. وتزداد أهمية هذا التمرد المتكامل لأنه حدث في فجر التاريخ، وأقدم الحضارات، عندما بزغت شمس رع على ضفاف النيل في بلاد هت كا بتاه، بيت روح الإله بتاح، ووطن الفراعنة العظام.(١٨) ويزداد الأمر أهمية، لأنه عندما يحدث شيء في حضارة زاهرة لا تنعكس آثاره على مكان حدوثه، بل تتمرد آثاره على حدود المكان لتصنع تقليدا وترسي ناموسا كونيا. يقول أستاذ علم المصريات جيمس هنري برستد، "مصر القديمة هي الينبوع الذي منه ميراثنا الخلقي." فمنذ الألفية الخامسة قبل الميلاد نضج التراكم النوعي لتمرد الإنسان على الطبيعة واللامقبول.(١٩) وكم كان نضجا موحيا وملهما.

تمرد على الموت فلسفيا بعقيدة الخلود.

تمرد على طبقية الخلود بتعميمه على الشعب، بعد أن كان قاصرا على الفراعنة وكبار الكهنة.

تمرد على ألوهية الملك بخلعه وتنصيب الملك المختار شعبيا.

تمرد على الإله نفسه بإعلان عدم الحاجة إليه.

تمرد على الاستغلال في انتفاضات متتالية على كبار الملاك تطالب بالعدل الاجتماعي.

رأينا كيف كان التمرد على الفناء ومن أجل الحياة هدف الإنسان منذ رأى النور. لكنه بالنسبة لشعب مصر بالذات كان لعقيدة الخلود مكانها البارز، وامتدت لتشمل كافة أنحاء الإمبراطورية المصرية التي امتدت من الجندل الرابع في العمق الإفريقي إلى الفرات وأرض الرافدين في عصر الدولة الحديثة.(٢٠) ليس هذا فحسب، بل انتشرت عقيدة الخلود هذه لتشمل حتى من حكموا مصر من اليونان البطالسة إلى الرومان القياصرة.

تسجل متون الأهرام والتوابيت، التي أخذت توثق تاريخ مصر منذ القدم،(٢١) أن البنيان الاجتماعي الاقتصادي والسياسي اكتمل عندما اتحد الشمال مع الجنوب بقيادة الملك نارمينا (٣٠٠٠ ق.م) وقيام المملكة المصرية القديمة. وكان لا بد لهذا البنيان أن يخلق تناقضاته، فأطلق

الإنسان العريق صيحة التمرد ورفع راية العصيان. والمذهل أنه صنع النموذج البشري الأول للتمرد والثورة: التعبئة حول أهداف معينة ، التحالف مع القوى المختلفة صاحبة المصلحة المشتركة، وتجميعها في تنظيم جبهوي يقود الانطلاق.

بالطبع لم يحدث كل هذا دفعة واحدة. لقد استغرق التحضير للثورة من عصر الملك مينا (الأسرة الرابعة) إلى الأسرة السادسة، أي حوالي ٩٠٠ سنة. وقد دار الصراع على ثلاثة محاور: سياسي،اجتماعي، وديني. رغم وضوح أهداف التمرد في عديد من المتون، نلاحظ أن المؤرخين البرجوازيين يصورون الأمر دائما على أنه مجرد اضطرابات أمنية. مع أن إيريك بيت يقول، "كانت هوة سحيقة تفصل هذه الطبقة [النبلاء] عن طبقة الفلاحين، الذين كانوا كالأرقاء في مزارع الملاك...يجلدون بلا شفقة ولا رحمة لأقل هفوة!"[٢٢] كان فرعون، نظريا، هو المالك الوحيد للأرض. الفلاح يقدم له نسبة كبيرة من إنتاجه كضريبة، ومعرض في كثير من الأحيان لأعمال السخرة. كانت هوة سحيقة تفصل بين هذا المالك الإله وشعبه،" وكثيرا ما ظهرت في نقوش الأسرتين الخامسة والسادسة صورة الملك ممسكا بالعصا يؤدب الفلاحين." يقول هيرودوتس عن الملك خوفو، صاحب الهرم الأكبر، "انتهج سياسة العنف، وأغلق المعابد والأسواق، حتى يرغم المصريين على بناء هرم له!"

ضد هذه المظالم كانت التعبئة. يظهر اسم الحكيم آبي أور المحرض الجماهيري على التمرد، "صار الرجل الأحمق يقول: إذا عرفت أين يوجد الإله، قدمت له القرابين/...وبعدها قالت كل مدينة دعونا نقصي العتاة من بيننا/...ألقيت قوانين دار القضاء في العراء/ ووطئت بالأقدام في الشوارع." وكما تصنع قطرة المطر في الأرض العطشى اندفعت الجماهير للحصول على ما حرمت منه، لتحقيق ما تصبو إليه. هاجمت مخازن الغلال، فتكت بكل من اعترض طريقها، وفر النبلاء. ولأن فرعون أغلق أذنيه تفاقمت الثورة. "الدم في كل مكان/ وأصبح مجرى النهر قبرا/...الحزن يملأ قلوب أصحاب الأصل الرفيع/ أما الفقراء فقد امتلئوا سرورا." يقول الشاعر نفر رحو، "فؤادي/ لطالما تألمت من أجل هذه الأرض/...قد أصبح الصمت نقيصة/ الأمر واضح أمامك/ عليك أن تقاومه/ فقد أصبح المسؤولون في البلاد يأتون أمورا ما كان ينبغي أن تحدث."

يستمر الغليان لأن التمرد لم يحقق أهدافه. يخترع الشعراء والمنشدون وصية ملك مزعوم إلى ولد مزعوم أسموه مري كا رع. هي أول دستور منشود، رسمت حروفه آمال البسطاء، "البشر رعايا الإله/ خلق السماء والأرض بما يشتهون/...هم أشباه له [٢٣]/...وهو يتجلى في السماء/ ليلبي ما يرغبون فيه/ لا تفرق بين ابن نبيل وابن فقير/ تخير الفرد بكفاياته/ قل الحق في قصرك/ يخشاك علماء الأرض/...الحديث الطيب/ أقوى من الحرب."

يضرب التمرد أول إسفين في النظام. يدب الصراع بين الفرعون والنبلاء وكهنة رع وكهنة آمون، مما يؤدي إلى سقوط فرعون وانتهاء حكم الأسرة السادسة. ويندفع الناس إلى الشوارع تنشد أغنية «العازف على الهارب» (القيثارة)، وهي أول قصيدة ترفض الغيب وتتمسك بالمحسوس، "تأمل مساكنهم هناك [قبور الموتى]/ فإن جدرانها قد تهدمت/ و لم يأت أحد من هنالك/ ليحدثنا كيف حالهم؟/ ليخبرنا عن حظوظهم!/ حتى تطمئن قلوبنا/ إلى أن نرحل نحن أيضا/ إلى المكان الذي رحلوا إليه/...في الأرض التي تحب الصمت/...فلا يوجد إنسان يعود ثانية."

رغم زوال صفة الألوهية عن الملوك، ورغم اختيار الشعب لفراعنة من الشعب نفسه، أمثال أمنحتب الأول الذي كان وزيرا لأحد ملوك الأسرة الحادية عشرة، فقد تمرد الشعب ضده، رغم إصلاحاته، لمجرد أنه منح حكام الأقاليم بعض الامتيازات.

ولا يقل تمرد المصريين على الفناء والرغبة في الخلود أهمية عن تمردهم السياسي والاجتماعي، بل لقد تداخلا في بعضهما البعض بشكل مذهل. كان للمصريين فلسفة وجود تتشابه مع اليونانية وتختلف في التسمية. بدل كاوس اليوناني نجد عند المصريين أنه في البدء كان نون،[٢٤] ومنه تخرج رموز الشمس (رع) والهواء (شو) والندى والرطوبة (نفتوت). وبدلا من الأرض اليونانية جايا تظهر جب الأرض المصرية. المهم تتشابه القصة وتتزوج السماء الأرض، مع خلاف أن (أون) عين الشمس هي مركز الكون وليس الأولمب. وهنا تتوقف الأسطورة، لأن هنالك شبه إجماع بين علماء المصريات على أن تكملتها وضعت في الأسرة الخامسة، في أوج الثورة. الإضافة التي حققتها إرادة البشر، هي أنه عندما تزوج نون (السماء) جب (الأرض) أنجبا أربعة أبناء، ذكرين أوزيريس وست وأنثتين إيزيس ونفتيس، رعيلا أول يجمع بين الألوهية والبشرية. تزوج أوزيريس أخته إيزيس لتعمير الأرض. إضافة أوزيريس هذه لقصة الخلق وفلسفة الوجود لم تظهر دفعة واحدة. بدأت تلميحا ثم استقرت تصريحا. فرضت انتصارات الحركة الشعبية تدريجيا ألوهية أوزيريس، البشر ابن الرب. ولما كانت عقيدة الخلود المصرية ناجمة عن تمرد فلسفي على الفناء، قسم الوجود قسمين: محسوس زائف وزائل، وخالد يرحل إليه الناس بعد موتهم. لهذا نلاحظ أن الفراعنة شيدوا أضرحتهم أفخم من معابدهم. لكن ظلت المشكلة أن فرعون هو وحده الخالد، لأنه ابن الآلهة. هو الوحيد الذي له حق التحنيط. لهذا كان تمرد العامة على هذا الامتياز. إذا كانت الحبة تورق ثم تموت لتورق من جديد فمن حق الإنسان أن يخلد كما الحبة، شرط أن يؤمن بأوزيريس!

قام الجانب الديني في التمرد بخلع الإله رع عن عرش الآخرة وولى مكانه أوزيريس ليصبح إله الموتى. حدث هذا في أوج الثورة. "في الأسرة الرابعة قامت ديانة جديدة انتشرت في جميع أنحاء

البلاد." ثم أخذ اللاهوت الأوزيري في الانتشار حتى أصبح أوزيريس إله العالم الآخر، وأخذت المدونات تتبحر في تفاصيل أعمال هذا الإله الجديد. فكما علم الله آدم "كان أهل مصر صيادين لا يعرفون القراءة والكتابة، فعلمهم أوزيريس القراءة والكتابة وفنون الزراعة،" ثم حقد ست الشرير على أخيه وقتله (قابيل وهابيل أخرى)، لكن إيزيس تعثر على جثمان زوجها فيقوم (قيامة) لتحمل من روحه وتنجب ابنهما حور وتسمى إيزيس الأم المقدسة. استغرق هذا قرونا عدة.

ما يهمنا هنا هو فلسفة الإله المتمرد. الإله منهم يظلم مثلهم ويموت مثلهم. ليس هذا فحسب بل ويتبنى قضايا الفقراء ويلتزم بإضفاء القيم النبيلة على المعدمين ويلصق كل الصفات السيئة بالأثرياء. إنه بلا شك إله أنجبه التمرد وجعله **رب الثورة**. موقفه الطبقي واضح، "لما سقط الطفل الإلهي حور صريع السم، هرعت به أمه ايزي تبحث عن ملجأ ومأوى ومداو، فأوصدت المرأة الغنية أبواب قصرها في وجه الأم ووليدها المحتضر...استصرخت [إيزيس] أهل المناقع القريبين منها، فواساها فقراؤهم، وهرعوا إليها بقلوبهم، وتركوا بيوتهم." ولا بد من عقاب الأغنياء ومكافأة الفقراء، تلدغ عقارب ابن الغنية، وتكافئ الإلهة إيزيس الفقراء: تأمر الغنية بالتنازل عن ثروتها لصالح الفقراء. وتغني إيزيس، "انظروا / لقد ابتلعت لعابها/ لدغ طفلها/ وخسرت مالها/ لأنها لم تفتح لي بابها."(٢٥)

التمرد المصري القديم، التمرد النموذج، متشعب الأبعاد يبحث عن الفردوس المنشود في الفانية والباقية: تمرد لاهوتي ودنيوي في نفس الوقت. ليس تمردا ميتافيزيقيا غيبيا ينتظر الخلاص على يد القدر فحسب، بل هو تمرد نضالي "فلكي يعود الحق لا بد من ثورة وحرب، هكذا قررت الآلهة، وهذا ما يجب أن يكون." ورغم كل هذا بقيت قلة تتطلع إلى فردوس على الأرض في هذه الفانية لأنه كما يقول العازف على الهارب "من يفنينا لا يعيدنا كما خلقنا." لكن الأغلبية ظلت تطمع في حياة أخرى، وإن لم يستطيعوا تصورها إلا مماثلة لفردوس أرضي منشود، الفرد فيه "يلبس من الثياب ما لا يفنى/ وله من الخبز والجعة ما يبقى أبدا/ وهو يأكل خبزه وحده/...طعامه بين الآلهة، وشرابه النبيذ/ بل وسوف/...تكون له نساء حسناوات/ يتمتع بهن/ ويقوم بكل المهام/ التي كان يقوم بها على الأرض."

سبارتاكوس.. التمرد الروماني

ليس لنا أن نغادر الحضارات القديمة دون أن نتعرض للحضارة الرومانية. إن كانت الحضارة اليونانية قد تميزت بالتمرد الفكري الفلسفي، وتميزت الحضارة الفرعونية بالتمرد الاجتماعي الفكري الفلسفي والتشكيلي المعماري، فلقد تميزت الحضارة الرومانية بالإبداع التشكيلي المعماري والتعبيري إلى جوار التمرد السياسي. ميزة أخرى للتمرد الروماني، قوامها اختفاء الآلهة وأبطال الأساطير

المتمردين ليخلو المسرح للبشر وحدهم. نلتقي دوما في الإمبراطورية الرومانية بتمرد **العامة** على امتيازات **الأشراف**. كانت كلها تمردات تستهدف المساواة في الحقوق والواجبات. ويمكن قول نفس الشيء عن تمرد **الأغيار** المقيمين في روما دون أن يكونوا رومانوس ودون أن يكونوا عبيدا.(٢٦) استمر تمرد العوام قرنين من الزمان (من ٥-٣ ق.م) ليحصلوا على حقوقهم القانونية والسياسية، بتشكيل مجلس العامة **بليبيانوس كونسولتا** في البداية، ثم ليحصلوا على المساواة التامة مع **الأشراف** بدخول مجلس الشيوخ السناتوس (٢٧٢ ق.م).

أدت التراكمات التي واكبت اتساع الإمبراطورية شرقا وغربا وتدفق الثروات إلى عملية استقطاب أثرياء **الباتريسيان** و**البليب** ومن انضم إليهم من الفرسان والقناصل في جانب، وجماهير العامة والغرباء والعبيد في جانب آخر، ليشهد عام ٧٣ ق.م. أهم تمرد شهدته الإمبراطورية. تمرد فاق في أهميته تمرد الأقاليم الخاضعة والتي أدت في النهاية إلى انقسامها إلى شرقية وغربية: هو تمرد العبيد وأنصارهم بقيادة سبارتاكوس. قاد سبارتاكوس طوال عامين أكثر من ١٠٠ ألف مقاتل من العبيد. حقق هذا التمرد العديد من الانتصارات العسكرية وحرر الآلاف من العبيد. لكن حاقت به الهزيمة في عام ٧١ ق.م، وصلب سبارتاكوس ومعظم قادة التمرد.(٢٧) لم يصلب الجميع، لا رحمة بهم، بل لأن العبد ثروة وقوة منتجة لا تبدد! على أي حال، مهما كانت النتائج، فلا شك أن هذا التمرد لفت الأنظار، ربما لأول مرة، إلى أن العبودية والرق جريمة سيظل يندى لها جبين الإنسانية إلى أبد الآبدين. كما أنه مما لا شك فيه أن معاملة العبيد قد تغيرت نوعا ما في أعقابه.

ليست السياسة وحدها ولا المجتمع وحده هي ميادين التمرد الوحيدة. فالواقع المادي يحرك الفكر، والفكر يحرك الإرادة ويدفع إلى العمل. لهذا لا نستطيع إغفال دور المتمردين المبدعين أمثال فرجيل و أوفيد. لو أخذنا أوفيد مثلا لوجدناه متمردا مزدوجا، شكلا وموضوعا. تمرد على شكل الشعر اللاتيني القديم فأدخل عليه نمط الشعر **الأليجي** اليوناني. وفي الموضوع تمرد على القدر، "قبل أن نفرغ من حديثنا/ سيكون الزمن، ذلك الغادر/ قد ولى هاربا/ فأقبض إذا على يومك/ ولا تثق مثقال ذرة في غدك." كما تمرد على المجتمع الظالم، "هذه حيل من غزل العصر/ يبسطها سخيا جو الأرينا/ والفورم يمنحك الفرصة كاملة/ رغم رمال الأرض المبتلة حزنا/ سخطا/ حيث تراق الدماء/ لنسري عن الجميع."(٢٨) ولا أجدني مضطرا للحديث عن أمثال كركللا وماركوس أورليوس. فمن يدفعون مجتمعاتهم إلى الأمام وهم في السلطة مصلحون أكثر منهم متمردون.

صراع الإمبراطوريات

كل هذا التاريخ، الذي أشرنا إليه، أسطوريا وبشريا، تأثر به العرب وأثروا فيه بوصفهم أمة تتوسط هذه التيارات وتتقاطع عندها الحضارات، عاشت في زمان تحت الغطاء الفرعوني سياسيا، ومتأثرة به بحكم الجوار. وشملها في زمان آخر الإمبراطور الروماني. بل إن حديثنا عن الرومان سيفرض علينا الحديث عن العرب، بمنطق التاريخ وإلزامه، لا برغبة العاطفة واختيارها. أما التمرد العربي البحت، فإنه يفرض نفسه في مكان آخر ليس هنا مجاله.

بلغت الإمبراطورية الرومانية أوجها ما بين ٢٦٤ و٣٠ ق.م. وبدأ انهيارها منذ توحيد أقاليمها ونقل العاصمة إلى بيزنطة (٣٣٧ م) حتى انقسامها (٣٩٥ م) إلى غربية، انهارت تحت ضربات البرابرة (٤٧٦ م)، وشرقية سقطت تحت سنابك خيل العثمانيين (١٤٥٣ م).[٢٩]

المهم أن ظهور الإسلام في بداية القرن السابع وقيام الإمبراطورية العربية، التي امتدت من حدود الهند والصين شرقا إلى المحيط الأطلسي وإسبانيا (الأندلس) عند الحدود الجنوبية لفرنسا غربا، سدت على أوروبا سبل التجارة، بعد أن سيطرت على البحر الأبيض المتوسط، فتقوقعت أوروبا وراء شواطئها، قلت ثروتها واضمحلت مدنها، وتحولت لعدة قرون إلى مزرعة كبيرة يملكها أمراء ويفلحها عبيد.

عندما أصبحت مراكز التجارة الكبرى في يد العرب، خيم الظلام على أوروبا وأشرقت دنيا العرب بنور التمرد الذي أعلنه الإسلام. عاشت أوروبا في ظلام العصور الوسطى، بينما كان العرب يدقون أبواب التاريخ في العلوم والآداب، في الفكر والفلسفة، وفي الفنون والمعمار. ترجموا مؤلفات عديدة عن الفارسية واليونانية والنبطية والهندية. تمردوا على كل شيء وفي كل شيء. لمعت في سماء هذا الشرق الحزين أسماء الفارابي وابن سينا، الجاحظ وأبي العلاء، ابن الهيثم وابن حيان. طليعة تتقدم كوكبة من المتمردين العظام العباقرة، سنفرد لهم بابا خاصا في هذا الكتاب.

لعلنا لاحظنا هنا تلازم الازدهار الحضاري والتقدم مع التمرد. يزدهر التمرد على كل معوقات الحياة وما يمس كرامة الإنسان في عصور النهضة، ويخبو في عصور الانحطاط. إنها جدلية الازدهار والتمرد. عندما يحدث التمرد يكون الازدهار، والازدهار يثري التمرد ويقويه. فلا سقف لطموحات الإنسان. أما الانحطاط فيسوغ الاستسلام، يقبل الظلم قسمة ونصيبا، يرضى بالجهل ويرضى الجهل به. وقد حاول البعض تصوير ازدهار حضارة معينة في زمن معين، وازدهار أخرى بعدها، على أنه صراع حضارات، والحقيقة أنه تتابع حضارات. الإمبراطوريات هي التي تتصارع وتنهار أما الحضارات فتتابع بل وتتناسخ. إنه من العسير، بل من المستحيل، أن تقوم حضارة في معزل

عن العالم، منبتة عن الحضارة الإنسانية عبر العصور. الحضارة ليست بقعة زيت طافية على سطح ماء. الحضارة شجرة تتغذى بكل عناصر التربة فتنمو وتورق لتتفرع بأغصان وفروع جديدة تحمل ثمارا جديدة في كل مكان وكل اتجاه. الإمبراطوريات هي التي تنهار لأنها هرمت وتجمدت وأصبحت مجرد سلطة تحاول فقط قمع تمرد الإنسان. تنهار الإمبراطورية القمعية الهرمة لينتصر التمرد ويزدهر في حضارة جديدة مستفيدة من كل منجزات الحضارات الأخرى متجنبة كل سلبياتها. وعندما تهرم وتجمد هي الأخرى وتتحول إلى مجرد سلطة، فإنها تفسح المجال لتمرد جديد يزدهر في حضارة جديدة تكمل ولا تنقض، تبني ولا تهدم.

خيم الظلام على أوروبا عندما هرمت الإمبراطورية الرومانية. أصبحت ثقافتها ثقافة ريفية. الريف فقير بطبيعته، متدين شديد التدين إلى درجة الانغلاق. وبظهور المسيحية وسيطرة الكنيسة لم يعد هناك مجال للعلم ولا لتغير الأفهام والمفاهيم الذي يوضح الحقوق "فيبذر بذور التمرد في نفوس الناس." وخيم على أوروبا ظلام ليل طويل إلى أن دب الفساد في دولة العرب. دالت دولتي المرابطون والموحدون بعد زوال دويلات ملوك الطوائف (١٢١٢ م) وزوال الدولة العباسية وبداية عصر الانحطاط (١٢٥٨ م)، "وقضت بربرية الأتراك وتخصصهم في فن القتال، دون سواه من الفنون، على البقية الباقية من الحضارة في هذه الولايات." اضمحلال الإمبراطورية العربية وضعف قبضتها على البحار وثغور التجارة أتاح الفرصة لتنشط التجارة الأوروبية. وانتقل مركز الإشعاع إلى المدينة بعد الريف. أصبحت المدينة الأوروبية مركز الإشعاع الفكري وبؤرة التمرد على التخلف. بدأ ما يسمى بعصر النهضة الذي ما كان من الممكن أن يحدث لولا حركة متمردة على ظلام العصور الوسطى وكل قيمه وثوابته.

الكنيسة والتمرد العلمي

كان لأرستقراطية العصور الوسطى مفكروها وعلماؤها، وكان جل هؤلاء من رجال الكنيسة. وكانت لهم فلسفة مسيحية في أساسها، كنسية في نفوذها، تقرر كل شيء من وجود الله إلى قواعد السلوك الاجتماعي. وكان لا بد، للخروج من ذاك العصر، من التمرد على كل ما كان سائدا من جهالات وخرافات نثرها رجال الدين خدمة لطبقة الأثرياء التي كان كبارهم منها، ومن التمرد على احتكار رجال الدين للمعرفة. وقد دفع الكثير من المتمردين حياتهم ثمنا للانتصار في هذه المعركة. إذ نكلت بهم الكنيسة الكاثوليكية كل تنكيل، وكان مصدر هذا العنف أن المنهج الذي اتبعوه "في البحث والتفكير، لا يقف عند مسلمات الدين، بل يرتكز على دراسة كل شيء على ضوء

المشاهدة والتجربة والمنطق...مما أدى إلى نقض تعاليم الكنيسة الكاثوليكية وسلطانها على النفوس...كانت تلك النظريات الجديدة تتعارض في صراحة مع مصلحة كبار الملاك وتقوض دعائم النظام الاقتصادي السائد."

مهما خلصت النيات، مهما حسن القصد، ومهما عم النفع، كان التمرد مذموما وما زال مرفوضا حتى اليوم. في القرن السادس عشر والسابع عشر بلغت الحرب على العلم ذروتها. ذهب ضحيتها أهم وأعظم العلماء متهمين بالمروق والخروج على تعاليم الكنيسة فالفلكي الكبير نيكولاس كوبرنيكوس كاد أن يحرق لولا أن أدركه الموت قبل إعدامه (١٥٤٣ م)؛ وجيوردانو برونو أحرق إثر محاكمة كنسية في ميدان بيازا دي فيوري في روما (١٦ فبراير ١٦٠٠ م)، لأنه أيد كوبرنيكوس في أن الشمس مركز الكون وليست الأرض، كما تقول الكنيسة؛ أما العجوز المسكين جاليليو جاليلي فإنه لم ينج من المحرقة إلا لأنه تراجع عن أفكاره، بعد سجنه وإهانته كأسوأ ملحد، ونفى أن الأرض تدور حول نفسها (١٦٣٣ م). ولم يكن آندرياس فاسيليوس، أبو علم التشريح، أحسن حظا لأنه "يعتدي على جسد الإنسان مخلوق الرب." ولم تكن الكنسية البروتستانتية أقل قسوة من الكاثوليكية، فقد تعاونت الاثنتان في اضطهاد الألماني يوهان كيلر، صاحب علم الفلك الحديث (١٦٣٠ م)، والذي توصل نيوتن بفضل أبحاثه إلى نظرية الجاذبية. كما أحرق كَلْفين في جنيف العالم سيرفيتوس، لأنه أوشك على اكتشاف الدورة الدموية.

هذا قليل من كثير، لم يختص به عصر، ولم يتميز به زمن، بل كان المحافظون دائما ضد التجديد، ضد التغيير، ضد التقدم. وكان العقل المستنير دائما في طليعة المتمردين. ففي الولايات المتحدة وفي ليلة ديسمبرية عام ١٨٦٩، وذكريات الحرب الأهلية لم تغب بعد، كانت تدور في قاعة كوبر يونيون في نيويورك رحى معركة سلاحها الأقلام لا السيوف، الأفكار لا المدافع، هي حرب الدين على العلم للاستيلاء على العقول. انهالت الاتهامات بالإلحاد والمروق على آندرو ديكسون ريت المثقف الشاب كنسي التربية رئيس جامعة كورنيل، لأنه لم يفرض منهجا دينيا على طلبة الجامعة. ولأنه أراد أن تكون الجامعة واحة علم لا تخضع الحقيقة فيها للتوافق مع الدين.[٣٠]

هؤلاء العلماء المفكرون والمثقفون، لم يتمردوا على ما هو كائن في سبيل ما يجب أن يكون، لمجرد معايشتهم لحركة الحياة من حولهم، بل لأنهم يتابعون ويتأملون ويفكرون إلى أن يتوصلوا إلى زيف المسلمات، وخطل الكثير من المعتقدات ومخاطر النواميس المرعية. يأخذ العقل في التمرد بمجرد الشك في المسلمات والمعتقدات والنواميس. هذا الشك الديكارتي تبلور في نظرية فلسفية تخضع كل ما في الوجود للبرهان العقلي التجريبي المحسوس والمنطقي.[٣١] **الشك** هو الخطوة الأولى نحو

التمرد، لكنه يظل أسير التجريب والتجريد ما دام لم يربط بينه وبين العمل والتصحيح. الشك البحت تمرد تجريدي. لكننا نعيش في واقع معين، له سلطة معينة. هذه السلطة في حالة دفاع رغبة في تبرير تناقضاتها. ومثقفو السلطة كلاب حراسة للطبقة السائدة. لكن المثقف الرافض، مهما اتخذ من مواقف فكرية يظل في إطار فكري "يعقلن على المستوى الفكري عالما غير عقلاني ويحل صراعات واقعية بقيم خيالية. وعندما يعتاد على عدم فعالية تمرده يجعل منه تمردا تجريديا. محض تفاعل ذاتي يصنع منه ذاتا جميلة."[٣٢] لهذا كان لا بد من التوصل إلى أيديولوجية بديلة لأيديولوجية التمرد التجريدي، توصل إليها في منتصف القرن التاسع عشر المتمرد العظيم كارل ماركس."[٣٣] وضع ماركس نظرية جوهرها تغيير العلاقات الاجتماعية لا مجرد انتقادها. أيديولوجية ثورية تتحالف مع الطبقة العاملة. موضوعية تبعث على العمل المادي، وهدم كامل لمفهوم الرفض والمعارضة السلبيين، حتى لا يظل التأمل والتفكير نقديا، ولا يبقى المتمرد حبيس مبدئية بحتة، سجين المجتمع الذي يرفضه. هكذا يصبح واجب المثقف المتمرد أن يرعى الناس، يثقفهم، يجعلهم يدركون المأساة الحقيقية التي يعيشونها. عندما يصبح للتمرد قواعد متينة، لن يصبح المثقف من النخبة المغتربة داخل المجتمع، بل سيجد نفسه، موضوعيا، يسبح في بحر أناس مثله يرفضون الاغتراب. لهذا ليس للمثقف المتمرد أن يجزع لأنه سلح الجماهير بأيديولوجية متمردة، فالعمل لا يدمر الفكر بل يدعمه. ويتحقق القول المشهور، "تجد الفلسفة في البروليتاريا سلاحها المادي كما تجد البروليتاريا في الفلسفة سلاحها الروحي." التمرد نفسه يخلق التحالف الطبيعي بين الفكر المتمرد والجماهير المتمردة، ويحول العقل البحت إلى عقل مبدع فاعل.

أدب متمرد، أدباء متمردون

مملكة العقل، مملكة كل الممالك، قادت الإنسان، في تمردها على الطبيعة، إلى معرفة العوامل التي أدت إلى تطوره كجنس حي؛ إلى الحرب الدائمة بين الأجناس الحية والطبيعة من ناحية وفيما بينها من ناحية أخرى، التي تنتهي دوما بالبقاء للأصلح، والتي جمعها داروين في نظرية النشوء والارتقاء. العقل المتمرد هو العقل المدرك للخطأ والخطر، العقل الواعي الذي يحس بالطغيان، يتألم للعبودية، يسعى للحقيقة، يرغب في الأفضل، وينشد الصواب. وكلما كان الحس مرهفا كان العقل مدركا والطريق للتمرد ممهدا.

لفرط حساسية الأدباء والفنانين المبدعين الصادقين، كانوا دوما في طليعة المتمردين. في كثير من الأحيان تكون النفس المتمردة هي الدافع للتعبير الفني وتفجير ملكة الإبداع. تنطلق الآهة الجمالية

كشرارة لا تلبث أن تنتشر كالنار في الهشيم. ولأن الآهة صادقة تمس وترا في قلوب الناس، تداعب حلما في خواطرهم، تحرك طموحا في عقولهم، ثم لا تلبث أن تصبح الرغبة فعلا والحلم إرادة. الفيلسوف يبحث عن الحقيقة شاهرا سيف لماذا؟ والأدب والفن الصادق يصرخ لا..الكل في تمرد على **اللامقبول**.

كومالو، شاعر المؤتمر القومي الإفريقي، يصدح في آفاق القارة، "يجب أن يكون الشعر أحمر كالدم/ يدق كأجراس ملعونة/ يمزق وجه الطغيان/ ويحطم قبضته." كوكبة من فرسان الإبداع المتمرد في القارة السوداء: أونسيمو سيلفيرا من الرأس الأخضر يكتب عن **أفواه تشتاق إلى الخبز**، من موزانبيق يورج بللو. من وسط إفريقيا، وشرقها إلى غربها، شعراء التمرد أشعلوا حركة التحرر الوطني حتى استفاقت كل بلاد القارة وتخلصت من سيطرة الرجل الأبيض.

بابلو نيرودا (تشيلي)، جوزيه مارتي (كوبا)، إرنستو كاردينال (نيكاراجوا)، وعشرات من شعراء أمريكا اللاتينية رفعوا راية التمرد على العنصرية والاستعمار واستغلال شركة الفواكه المتحدة الأمريكية. هؤلاء الشعراء جميعا، يوجز شاعر السلفادور روك دلتون أيديولوجيتهم المتمردة في إيجاز شعري بليغ، "أيها الشعر/... معذرة إذا حملتك على فهم/ إنك لست من كلمات فقط." رغم الألم العميق، والقلب يقطر دما، يبرز إصرار الشاعر البلوشي بالاتش خان في قصيدة لزوجة شهيد، "لا وسيلة أخرى/ لقولها بلطف...زوجك/ قتل في معركة...شقيقك مفقود/ التوق للحرية طلبهما/ وحبهما لهذه الأرض...هذه الصخور."(٣٤)

ولا شك أن القارئ يعرف ويدرك دور التمرد في الشعر العربي، من شعراء الصعاليك في العصر الجاهلي إلى كمال عبد الحليم وفؤاد حداد وأحمد عبد المعطي حجازي ومعين بسيسو ومحمود درويش في عصرنا هذا. غير أني أبيح لنفسي متعة اختيار قمتين من قمم الشعر دون أن أغضب أحدا ولا أثير حسدا، أضرب بهما مثلا ترتاح له النفس، تعلنان التمرد بجلاء ليس فيه لبس. أبو العلاء المعري (٩٧٣-١٠٥٧ م)، رهين المحبسين، يتمرد على الغيب والبعث فيقول:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة   وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطمنا ريب الزمان، كأننا   زجاج، ولكن لا يعاد له سبك

والقمة الأخرى أحمد بن الحسين، أبو الطيب المتنبي (٩١٥-٩٦٥ م)، الذي احتفظ في حناياه بجذوة تمرد على الفقر والحاجة منذ طفولته:

إلى أي حين أنت محرم   وحتى متى في شقوة وإلى كم؟
وإن لا تمت تحت السيوف مكرما   تمت وتقاسي الذل غير مكرم

المبدع المتمرد الحقيقي لا يمكن أن يرفع راية عنصرية ولا تعصبا طائفيا. روبرت ستون يتحدث عن القومية الزائفة بعد زيارته لإسرائيل، ويصدر روايته «دعارة الرمزية» يصف فيها الصهيونية بأنها "دعارة رمزية عالية الزيف."(٣٥) والكاتبة اللبنانية إثيل عدنان تفضح في روايتها «ست ماري روز» التعصب الفاشي في الحرب الأهلية اللبنانية، "العنف يصرخ في أصوات المليشيات المسيحية الذين اعتقلوا ماري روز...منير الثري المسيحي الشاب الذي يريد أن يصور فيلما، والذي كان زميلا لماري روز في المدرسة، انضم إلى المليشيا إرضاء لأصحابه. فؤاد، أحد هؤلاء الأصدقاء، يجد متعته في قصف المباني، أما طوني فلا يعرف إلا أن اسمه طوني ولن يكون أبـدا محمدا!"(٣٦)

التمرد والمزيد من التمرد

يكون التمرد في بعض الأحيان غريزة متأصلة في النفس وليس مجرد حس مرهف: غريزة تنشد الكمال والتكامل، ترفض الهون والهوان، تحس بالذات قبل أن تشب عن الطوق، وتنشد الحق لها وللآخرين.

في جزر المارتينيك تمرد ايميه سيزير على بساطة منبته بالمثابرة على العلم، والتفوق في الإبداع والتمسك بالوطنية المنحازة للفقراء. الشاعر المبدع الذي وصفه أندريه بريتون بأنه شاعر كبير أسود،(٣٧) وقال عنه جان بول سارتر، "صاحب أدب متمرد، إنه أورفيوس أسودا!" الشاعر المتمرد لا يكتفي بصدارة الشعر، بل يتمرد على القوالب المطروقة ويجدد فيها شكلا وموضوعا. إذا كان باسترناك يقول، "الشاعر شجرة حفيف أوراقها يصدح مع الريح لكنه لا يقدر على قيادة أحد!" فإن سيزير تمرد على هذه المقولة، وأصبح الشاعر قائدا لشعب الأنتيل في المطالبة بالمساواة مع الشعب الفرنسي في الحقوق والواجبات، والاستقلال.(٣٨) منحته الجماهير ثقتها فأصبح عمدة العاصمة بور ده فرانس، عضو الجمعية الوطنية (البرلمان) وسكرتير اللجنة البرلمانية للحزب الشيوعي الفرنسي.(٣٩) وهنا يبرز فيه الخطيب الذي تهتز له المنابر. ومع كل هذا، بل ورغم كل هذا، لا تهدأ غريزة التمرد بل يهاجم سيطرة الرجل الأبيض في عقر داره، عندما يمن العنصريون في البرلمان بأفضالهم على الملون:

مارسيل بوابيف: ماذا يكون حالك لولا فرنسا؟

ايميه سيزير: رجل لم يحاول أحد أن يسلبه حريته.

صوت من اليمين: من حسن حظك أنك تعلمت القراءة!

ايميه سيزر: لست أنت من علمني القراءة. كان هذا بفضل آلاف وآلاف من أبناء المارتينيك، نزفوا دماءهم ليحصل أبناؤهم على التعليم ليدافعوا عنهم ذات يوم.(٤٠)

ويتمرد على الدولة مساندا حركة رفض القتال في المستعمرات، ويقود حملة التضامن مع هنري مارتان، الجندي الشيوعي الذي رفض القتال في فيتنام، ويستقيل من عضوية هيئة مجلس النواب. وفي السربون يلقي محاضرة اهتزت لها أركان المجتمع الفرنسي، ففي المدرج الكبير وفي حضور الرئيس فانسان أوريول كانت «محاضرة حول الاستعمار» التي دمغ فيها فرنسا كسيدة للعبودية واستغلال الشعوب.

الشيوعي الذي أمضى عشر سنوات عضوا بارزا في الحزب الشيوعي العتيد، "الشيوعية تواكب روح العصر/ الشيوعية هي روح العصر/ دم الشهداء يشع نوره/ الثورة صيفهم الجميل/ وللجميع خبز وزهور،" ظل عضوا في الحزب لأنه وجده "يجسد الحق في الكرامة لكل البشر دون تمييز بين الأصول والأعراق." لكنه كان يحس أن الشيوعية البيضاء، الفرنسية أو السوفييتية، غير قادرة على فهم تعقيدات أوضاع المستعمرات؛ كيفية تنظيم حركة ثورية في بلاد ليس فيها طبقة عاملة، والبروليتاريا في معظمها فلاحية؛ تحريض طبقة على طبقة في المستعمرات والبرجوازية الوطنية في طليعة النضال من أجل التحرر؛ انتقاد المناضلين والمثقفين الثوريين السود لمطالبتهم بالمساواة مع البيض قبل إعلان الثورة الاجتماعية. ومع ذلك حافظ على عضويته طوال عشر سنوات حتى كانت القشة التي قصمت ظهر البعير، فيتمرد على الحزب عندما منح الثقة لحكومة جي موليه الاشتراكية، وهو يرى أن الاشتراكيين الفرنسيين ذوو تاريخ استعماري أسود. ثم لم يبق في قوس الصبر مَنْزَع. عندما دخلت الدبابات السوفييتية بودابست في ١٩٥٦، يستقيل من الحزب الشيوعي ويكتب قصيدته الشهيرة، "يا شعبي/ متى/ متى إذن لا نكون/ اللعبة الحزينة/ في مهرجان الآخرين."

ينسحب المتمرد الغريزي أو الدائم من الحزب لكن يتمسك بالماركسية. يرفض الاستغلال، ينخرط مع فرنسوا مورياك وجان بول سارتر في النضال ضد حرب الجزائر، يتعاون مع ليوبولد سنجور وأحمد سيكوتوري في توحيد الحركة السوداء في العالم. ويصبح المتمرد سيزير في بلده عمدة بور ده فرانس الدائم، ويقنع أن يغني مع جماهير شعب المارتينيك، "أنا مع الأمل لكن/ أملا مكتسبا/ واضحا بعيدا عن كل سذاجة، لأني أعرف أنه الواجب/ لأن اليأس من التاريخ معناه/ يأس من الإنسان."

ملون متمرد، أستاذ متمرد، عمدة متمرد، نائب متمرد، شاعر متمرد، خطيب متمرد، قائد حزبي متمرد، تمرده غريزة وحبه للحق لا ينطفئ. هو من سماه جارودي "شاعر الغضب من يتغنى بشمس العنق المقطوع."

للغريزة المتمردة، أو التمرد الغريزي، بطل أسطوري آخر يقف على أكتاف كل أبطال النضال

والقادة الثوريين: إرنستو جيفارا أو الكومندانته تشي. تمرد في كافة مراحل حياته ربما لأن غريزة التمرد فيه وراثية فهو من أسرة متمردة. نشأ وسط عائلة ميسورة لها امتيازاتها الطبقية، ومع ذلك تميل إلى العدل والمساواة، ترفض الفاشية ولا تعبد المال. تمرد منذ نعومة أظفاره، "تصرف كشاب عندما كان طفلا، وتصرف كرجل عندما أصبح شابا."(٤١) كان لم يزل طالبا في الثانوي عندما تمرد على المشاركة في مظاهرة جامعية، "[لن] نخرج للشوارع لنمكن رجال الشرطة من ضربنا بهراواتهم...أجل أتظاهر، ولكن عندما تكون في يدي بندقية." تمرد على مرض الربو بالرياضة والمشي الطويل حتى أثناء النوبة. يقول البرتو جرانادوس، رفيق جولاته على الأقدام، إنه كان يحب تحسس مواطن الجمال في الريف ومآسي الشعب هناك. تمرد على سنوات الدراسة فأنهى ست سنوات جامعية في ثلاثة. تمرد على تخصصه، "أصبحت على صلة وثيقة بالفقر والجوع والمرض [بسبب تجوالي]." أدرك أن الطب ليس حلا للمشكلة، فترك الطب ليحترف الثورة. ذهب إلى كل مكان اشتم فيه رائحة تمرد. ذهب إلى بوليفيا عام ١٩٥٣، شارك بحماس في تمرد حكومة جواتيمالا على شركة الفواكه المتحدة عام ١٩٥٤. كان لهذا الفشل المتكرر أن يقنع جيفارا بالعودة لعيادته في بيونس أيرس، لكن ريجي دوبريه يقول، "الفشل بالنسبة للثوري هو نقطة الانطلاق، وهو مصدر إلهام له أكثر من الانتصار. لأنه [الفشل] يجمع بين التجربة والمعرفة." وكانت التجربة الجواتيمالية نقطة تحول في حياة المتمرد جيفارا الذي لم يكن ماركسيا حتى ذلك الوقت. لكن شركة الفواكه المتحدة المسيطرة على جمهوريات الموز جعلته يربط بين الاقتصاد الإمبريالي ومصائب الشعوب. تقول هيلدا جاديا، زوجته الأولى، إنه "في هذه المرحلة أقبل على دراسة ماركس ولينين."

في ١٩٥٥ التقى بفيدل كاسترو، وفي ديسمبر ١٩٥٦، إثر النزول من زورق الجراما على شواطئ كوبا والهزيمة الساحقة في جريا ده بيو، يتمرد جيفارا على أهم مبادئ حرب العصابات **اضرب واهرب** فيقرر أن يموت بشرف لا أن ينجو بجلده! وفي نفس اليوم، ربما بعد الهزيمة بساعات، ولم يبق معه غير رفاق أربعة يقول، "قد تكون هذه المرة الأولى التي يتحتم علي فيها الاختيار بين تكريس حياتي للطب وبين واجبي كجندي ثوري. فأمام قدمي صرة مليئة بالأدوية وعلبة مليئة بالرصاص وكان من الصعب علي أن أحملهما معا...اخترت علبة الرصاص وأدرت ظهري لصرة الأدوية." وفي السييرا تمرد على تكتيك الحزب الشيوعي الكوبي المعتمد على سلسلة إضرابات عمالية تشعل الثورة وتدمر نظام باتيستا الديكتاتور. كان فيدل متفقا مع قادة أحزاب المعارضة على هذا. وكان راؤول كاسترو متمسكا بخطة الحزب. لكن جيفارا رفع راية العصيان في وجه الجميع. أعلن، "سوف ينتصر الفلاحون المسلحون على الريف إلى أن تسقط المدن على ركبتيها كما يسقط الموز

العفن." وبالفعل فشلت سلسلة الإضرابات وتدعم تمرد جيفارا.

حتى عندما أصبح المتمرد الغريزي رئيسا لدائرة الصناعة ثم مديرا للبنك الوطني ووزيرا للصناعة في كوبا (فبراير ١٩٦١)، "كان يرى أن علينا أن نذهب ونقاتل في بلدان أخرى."(٤٢) وبالفعل غادر المتمرد الدائم كوبا في ١٩٦٥ ليصبح **مقاتلا متفرغا ومتجولا في العالم**. صدق فيه قول جان بول سارتر، "إنه أكثر الرجال كمالا في عصره." عاش أفكاره. عمله هو فكره وفكره هو عمله، حتى أصبح تاريخه الشخصي تاريخ نضال قارات وشعوب.

كان المتمرد ايميه سيزير شرارة انطلاق ومحرك وجدان طوابير من المتمردين من نلسون مانديلا إلى سامورا ميشيل والعشرات من قادة التحرر الإفريقي. كما كان جيفارا الأب الروحي للساندينيستا وثوار السلفادور بل والغالبية العظمى من شباب الغضب وأحرار العالم.

محافظون متمردون

يقول هيجل، "إن التاريخ ظل الإنسان على الجغرافيا،" ونستطيع أن نقول باطمئنان إنه ظل الإنسان المتمرد على الحياة كلها. وأعداء التمرد، بل أعداء الإنسان، يشهرون سلاح **الواقعية** العاقلة في وجه **التمرد المغامر** والحقيقة أن الواقعية في نظر هؤلاء ما هي إلا الاستسلام: الاستسلام لضغوط لحظة تنسى التاريخ وتتنازل عن الحقيقة وتهدد المستقبل. هذه الواقعية المدمرة يرفضها التاريخ وتنكرها الحقيقة. لكم سجل التاريخ لقادة كبار، لا يمكن أن يدمغوا بالمغامرة، مواقف وضعت على رؤوسهم أكاليل الغار لأنهم تمردوا على الواقعية المزعومة؛ قادة محافظون احتلوا في التاريخ أنصع صفحاته، وشغلوا في قلوب شعوبهم أسمى مكان لأنهم صرخوا في وجه هذه الواقعية..لا..وألف لا.

عندما أعلن المارشال بيتان، بطل الفردان في الحرب العالمية الأولى، الاستسلام للنازية في الحرب العالمية الثانية والتعاون معها بدعوى الواقعية كانت الجمهورية الثالثة قد تفككت. الحكومة ضاعت منها إرادة المقاومة. البلد منقسم بين يمين فاسد وشريحة تكن إعجابا مكتوما بالنازية والفاشية لإصلاحاتها في ألمانيا وإيطاليا. أما الشعب الفرنسي في معظمه فكان فاقد الثقة في كل شيء حتى الدستور والقوانين، يقف مذهولا يتطلع لجحافل النازية تقطع الأراضي الفرنسية كما تقطع السكين الزبدة، ولا أمل له إلا في يسار شريف القصد محدود الإمكانات. وسط هذا الظلام المدلهم، وقد سقطت الدولة بكل مؤسساتها، يشق حجب الظلام قرار للكومندان شارل ديجول "ليرفع راية فرنسا وصليب اللورين الذي تحمله ماريان."(٤٣) كانت كل موازين القوى ضد هذا التمرد. الواقع المرير فرض واقعية كسيحة. لكن ديجول لم يستسلم. أعلن قيام فرنسا الحرة خارج فرنسا المحتلة. فاندفع

الشعب داخل فرنسا، بقيادة اليسار، في مقاومة بطولية ضد الاحتلال، وتجمع من كانوا خارج البلاد ليخوضوا المعارك على كافة الجبهات، وهكذا استطاع ديجول أن يتصدر موكب النصر، ويسير في شوارع باريس مزهوا، وسط هتافات الفرنسيين، من ميدان الكونكورد، حيث المسلة المصرية، بطول جادة الشانزليزيه ليضع باقة زهر على قبر الجندي والشهيد المجهول في معارك المقاومة.

ربما كان هذا الضابط اللاتيني انفعاليا عاطفيا في تمرده على الواقع، ولن يخسر شيئا في تمرده بعد أن احتلت بلاده وانهارت دولته. لكن ماذا نقول عن الأنجلوسكسوني المحافظ البارد الأعصاب الهادئ الفكر، والذي لم تحتل بلاده بعد، ونستون تشرتشل، رئيس الوزراء البريطاني.

عندما استسلمت فرنسا فقدت بريطانيا حليفها الكبير في أوروبا، والجزء الأكبر من جيشها انسحب من القارة عن طريق دنكرك، فاقدا السلاح والمعنويات. كانت كل ما تملكه بريطانيا بقايا جيش. ووزير الخارجية لورد هاليفاكس يرى ضرورة "معرفة شروط هتلر لوقف الحرب." كما كان هنالك واقعيون، غير هاليفاكس، في مجلس الوزراء وفي مجلس العموم ومختلف المؤسسات الدستورية البريطانية. لكن تشرتشل المحافظ المتزن تمرد على كل واقعية تدعو للتهادن مع العدو. قام بأول اختراق، وهو المحافظ، بأن ضمن إلى جواره كليمنت آتلي زعيم حزب العمال وشريكه في وزارة الحرب. ثم التف على رئاسة أركان حرب الإمبراطورية، وعلى رأسها في ذلك الوقت فيلد مارشال ألن بروك، لكي يجسد كل طاقة الإرادة في الأمة البريطانية للتمرد على الاستسلام. تمرد وهو لا يستطيع أن يعد الإنجليز بشيء ولا يملك من وسائل النصر غير إرادة التمرد على الهزيمة، "ليس عندي غير العرق والدم والدموع...علينا أن نقاتل على الشواطئ، نقاتل في الحقول، نقاتل في المدن، ونقاتل من بيت إلى بيت." هذا كل ما كان عنده ، هذا كل ما كان يمكن أن يعد به: التمرد على الهزيمة بإرادة القتال ولو في أسوأ الظروف. (٤٤)

ديجول وتشرتشل متمردان آمنا بأن التاريخ والحقيقة والمستقبل أهم وأبقى من لحظة ضعف لا يجوز البداية منها ونسيان ما عداها. انتصر الاثنان، بل والإنسانية كلها، بفضل هذا التمرد. حملت جموع الشعب الفرنسي الكومندان (جنرال) ديجول إلى سدة الرئاسة، ومارشال فرنسا الأعظم بيتان إلى ظلام زنزانة يقضي فيها السجن المؤبد. أما الشعب البريطاني فقد أسبغ على تشرتشل أرفع الأوسمة والنياشين وفتح له أنصع الصفحات، ومع ذلك تمرد على عضوية مجلس اللوردات!(٤٥)

الرسالات السماوية والتمرد

لست أدري لماذا، ربما انسياقا وراء نزعة موضوعية، أجد أن الأديان السماوية الثلاثة هي التجسيد الأعظم لضرورة التمرد، أهميته ولزومه للحياة الإنسانية. أرجو أن يكون واضحا منذ

البداية أن تعرضي للديانات السائدة ليس من قبيل المفاضلة أو المواجهة بين اللاهوت والناسوت، العقيدة والفلسفة، الدين والعلم أو مرجعية النص ومرجعية العقل. ليس هنا مجال بحث هذه المواضيع، ما يعنيني هو الرسالات بوصفها تمردا على أوضاع اجتماعية فاسدة، متخلفة جاهلة: هي باختصار تمرد البعث على العبث. أصدق دليل على عظمة بل وأهمية هذا التمرد هو تمسك الناس به منذ ظهور **كليم الله وابن الله ورسول الله** لآلاف السنين عددا. ألم نر الإنسان منذ فجر الحياة وهو يركع على الأرض ويرفع يديه إلى السماء ضارعا متضرعا لغيب يريحه وقدر يرضيه..حتى استجابت السماء أخيرا. فظهر الرسل الثلاثة!

كان لا بد أن تستجيب السماء، بعد طول تضرع، ويظهر من يقود التمرد ويحقق الناموس. وكان الظهور على مراحل. في البداية كان كليم الله منقذا لشعبه فقط. ثم ظهر ابن الله المخلص الفادي للجميع. وكان خاتمهم رسول الله ليكمل دينهم ويتم عليهم النعمة ويخرجهم من الظلمات إلى النور.

لا يظن أحد أنني أوشك أن أنزلق إلى بحث لاهوتي، ليس هذا ميدانه ولا أملك أسلحته، بل جل ما أرغب فيه هو تعميق غريزة التمرد في الإنسان بوصفها مكونا من مكوناته الأساسية. إنه تناول بعيد عن الغيب كل البعد، قريب من الواقع كل القرب. تناول ينشد الوصول إلى عقل المؤمن والمشكك والرافض: اليهودي والمسيحي والمسلم ويخاطب الإنسان كإنسان. كتب باسكال عن المسيحية في «خواطر» (Penses) أنه يكتب عنها لغير المسيحيين.[٤٦] وقال الصديق المفكر عبد الرحمن الشرقاوي في «محمد رسول الحرية» أنه يكتب عنه لغير المسلمين، "إنها لمحاولة أقدمها أولا إلى غير المؤمنين بمحمد راجيا أن يتناول القارئ، مهما تكن عقيدته، هذا الكتاب بنفس الروح التي كتبته بها."[٤٧] تناول ينظر إلى الديانات كحركات متمردة، لا هو تمرد على الدين، ولا تمرد في الدين، فلهذا موضع آخر.

كان الرسل الثلاثة متمردين كل التمرد، رافضين كل الرفض، لكل السلبيات السائدة ولما وجدوه مجانبا للعدل مفارقا للحق، راغبين كل الرغبة في تغيير ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون.[٤٨] وحتى لا يكون التجريد مخلا، أعتقد أنه لا بد من قليل من التفصيل. تفاصيل لا تدخلنا في متاهات اللاهوتيات والغيبيات، ولا تغرقنا في التمايز بين الألفاظ والمباني والمقاصد والمعاني؛ تفاصيل مستقاة من المعروف الشائع والواقع الممارس. ولنبدأ بتسلسل الظهور.

تمرد موسى شابته منذ البداية عنصرية فئوية مغلقة، ليس معنيا بالبشرية كلها، بل ببني إسرائيل فحسب، الذين هم **شعب الله المختار**. شعب الله المختار هذا شبه شركة تضامنية محدودة. ترفض التبشير حتى لا تشوب نقاء الشعب المختار شائبة. وللحفاظ على هذا النقاء يحددون اليهودي بأنه المولود من

رحم يهودية، ويحرم وليد غير اليهودية من يهوديته حتى ولو كان أبوه من أحبار اللاويين.(٤٩) فالناس عندهم صنفان لا ثالث لهما: **يهوديم وجوييم** (يهود وأغيار)! جمع موسى بني إسرائيل حول الإله الواحد يهوه، فالتف حوله أهل أمه اللاوية.(٥٠) ثم خرج بهم في حركة متمردة على طغيان فرعون سميت الخروج (إكسودس). ثم لقنهم الوصايا العشر، "اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام،" وهي عبارة عن مجموعة من الإرشادات المتمردة على مثالب السلوكيات الشائعة بين الجماعات البدائية.(٥١) ومن بينها جماعة موسى نفسه!

حتى لا يلتبس الأمر على القارئ ويظن بي تحاملا شوفينيا قوميا أورد مثالا على خصوصية التمرد الموسوي بقضية الربا. الربا محرم في شرائع العهد القديم، "إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي."(٥٢) المقصود بالفقير الذي عندك الإسرائيلي. ويقول النبي نحميا، "إني بكّتُ [أنبت] العظماء والولاة وقلت لهم إنكم تأخذون كل واحد من أخيه،" أي **أخيه** الإسرائيلي. لأن الربا المأخوذ من الآخرين (الجوييم) مباح. يؤكد هذا خطاب موسى **الكليم** لشعب إسرائيل، "للأجنبي نقرض بربا ولكن لأخيك لا تقرض بربا لكي يباركك الرب إلهك في كل ما تمتد إليه يدك."(٥٣)

لكل هذه الأسباب مجتمعة لم يقدر لهذا التمرد المحدود أن ينتشر انتشارا واسعا. كما أن استعلاءهم العنصري برر لهم ممارسة كافة الآثام والمساوئ الخلقية على كل من ليس منهم. فشاعت المفاسد حتى أصبحت التربة صالحة لقيام حركة متمردة جديدة من داخل اليهودية نفسها. حركة تتمرد على الربا والكذب والضلال والحقد والبغضاء. حركة تتمرد لإكمال الناموس. وكان المجتمع ممزقا بين شرائع دينية وأخرى دنيوية، ما أنزل الله بها من سلطان: شرائع الهيكل (هيرودس الملك) وشرائع الدولة الرومانية (بونتيوس بيلاتوس) الحاكم الروماني ومن أسماه العرب بيلاطس البُنطي. تمرد ينفي أن لله **شعبا مختارا**، فالناس كلهم شعب الله.

تمرد عيسى فاهتز عرش ملك الأغنياء هيرودس. وجزعت الطبقة من تجار ومرابي بيت أورشليم قرائين وكتابين لأن يسوع جمع حوله الأجراء والصيادين. لم تكن الإمبراطورية الرومانية معنية بهذا الوافد الجديد، فغسل بيلاتوس يديه من دم المسيح وتركه يحمل صليبه على كتفه، يحيط رأسه إكليل من الشوك، كما كان يفعل سادة روما مع العبد المتمرد. صلب عيسى، لكن بقي المتمرد المصلوب رمزا للفداء، عابرا للأجيال.

كانت هذه النهاية المأساوية لا بد أن تؤدي إلى ظهور ثالث المتمردين بعد ستة قرون، ليكون خاتم المتمردين الرسل، أو الرسل المتمردين، محمد بن عبد الله. متمرد على الظلمات، بكل ما يعنيه الظلام ماديا ومعنويا من مؤسسات وممارسات ومقدسات.

يقول طه حسين، "إذا أردت أن تكون فكرة كاملة عن حياة العرب قبل الإسلام، فادرسها في القرآن، فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي."[٥٤] كان الفقر أبرز ظواهر هذا العصر. كان شائعا سابغا بغض النظر عن الأحساب والأنساب. وهل أهم وأعرق من قريش ومن بني هاشم أصحاب الوفادة والسقاية، ومنهم محمد. ومع ذلك لم يكن الإملاق بعيدا عن محمد. كان يتيما يكفله عمه أبو طالب الذي "لا مال له...وكان إذا أكل عيال أبي طالب جميعا أو فرادى لم يشبعوا." بل إنهم لخوفهم من الفقر وعجزهم عن إطعام فلذات أكبادهم كانوا يقتلونهم أحياء ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم....﴾[٥٥]

تمرد محمد على هذا الفقر، خاصة وأنه عاش في مكة حاضرة التجارة حيث الأغلبية الساحقة من أبناء القبائل والعشائر فقراء، مثلهم مثل الموالي والعبيد.[٥٦] مجتمع تداخلت فيه تجارة البغاء والعبيد، تداخل لا أخلاقي مطلق، ينجز العبيد فيه وظائف مختلفة، تتضمن العمل اليدوي واستثمار الجسد. بعد تجارة الأعيان وتجارة الإنسان كانت مكة عاصمة الربا الذي كان نشاطا اقتصاديا كبيرا وجائرا وسم المجتمع. وكان للمرابي الحق في استرقاق المدين العاجز عن السداد أو ولده. وحتى يستكمل المال دورته، كان المرابون يستثمرون أموالهم في الدعارة والنخاسة والتجارة أيضا. فتعايش، جنبا إلى جنب، الترف والثراء الفاحش مع الإملاق والفقر المدقع.

رأى محمد بأم عينيه، خلال ممارسته التجارة لحساب السيدة خديجة بنت خويلد، ما كان يسمع به في مكة.[٥٧] بل زاد على كل هذا أن رأى أهل الوبر (الخيام) في البادية يؤمنون رزقهم بالرمح والسيف. كانوا في غزو دائم، تتخلل الغزوات راحات قصيرة لالتقاط الأنفاس بين غزوة قريبة وغارة وشيكة.[٥٨] كان منطق القوة هو السائد.

تمرد محمد على الربا والدعارة والسبي والرق، فالتف حوله الفقراء والموالي والصعاليك والخلعاء والعبيد والمضارون من التجار. وكان محمد أكثر تفهما لعصره فلم يدع خاتم المتمردين أنه كليم الله ولا قال أنه ابن الله، بل أعلن تمرده كإنسان ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾.[٥٩] تمرد على أرستقراطية التفاخر بالأحساب والأنساب ﴿بعضكم من بعض﴾[٦٠]؛ و﴿إنما المؤمنون إخوة﴾.[٦١] تمرد على الظلم ﴿أمرت لأعدل بينكم﴾.[٦٢] تمرد على الفقر، وكم كان ما كابده ورآه كريها مفزعا. كان الناس "يكابدون الأهوال للحصول على الفتات الذي يلقيه الطغاة المتكبرون. يأكلون الطعام الخشن ويلبسون الخلق والأسمال، ويسكنون الجحور والشعاب، ويكدحون طول النهار، تلهب ظهورهم السياط، وتعمل نساؤهم في الخدمة والعيهرة لحساب سادتهم."[٦٣] فكان المتمرد العظيم حريصا على كشف سوء الكانزين الذهب والفضة ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[٦٤]

وذلك لأنه ﴿في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾.(٦٥) لقد كانت التعبئة الطبقية واضحة جدا خاصة في المرحلة المكية، ففي سورة العلق، وهي أول الغيث، نجد ﴿كلا إن الإنسان ليطغى، أن رّءاه استغنى﴾(٦٦) كما نجد بعد ذلك ﴿ألهاكم التكاثر﴾(٦٧) ويسمع الناس ﴿ويل لكل همزة لمزة، الذي جمع مالا وعدده، يحسب أن ماله أخلده﴾.(٦٨) وتنشرح صدور العبيد والخلعاء وهم يرددون ﴿تبّت يدا أبي لهب وتب، ما أغنى عنه ماله وما كسب﴾.(٦٩)

تمكن الرسول المتمرد، أو المتمرد الرسول، من الانتصار على أعدائه إلى حين. رسالة المساواة تحولت إلى **ملك عضوض**. البغاء، أقدم مهنة في التاريخ، لم يمسه سوء حتى عصرنا هذا، وإن جرى عليه بعض التنظيم. والرق لم يلغَ إلا عندما اكتشف أرباب الأعمال أن الآلة أقل كلفة من العبد. وظل الفقر والحاجة مصدر كل العلل ومنبع كل الآثام. لكن يذكر لتمرد الرسالات، أو الرسالات المتمردة، فضل إعلان الرذائل والسلبيات، المادية والمعنوية، كممارسات مذمومة مرذولة وأن تستقر في الأذهان شريعة **لا ضرر ولا ضرار** وأن **دفع مضرة خير من جلب منفعة**.

غاية القصد أنه مهما قام من اختلاف حول سماوية أو وضعية الأديان فإن الآراء لا يمكن أن تختلف في أنها كانت تمردا أو انتقاضا على أوضاع كانت سائدة، اجتماعية واقتصادية وسلوكية، من أجل قيم أفضل للبشرية، وهو ما يعنينا في هذا البحث، لأن **التمرد** هو موضوع هذا الكتاب.

حتمية التمرد

لماذا التمرد؟

ولماذا الآن؟

إذا كان كل ما أوردناه فيما سبق من صفحات يظهر بكل وضوح أن الكائن البشري منذ دب على الأرض وهو يتمرد على كل ما هو ضار، يتصدى لكل ما هو مدمر، يتحدى القدر الظالم ويرفض المصير المظلم. إذا كان هذا هو الناموس وتلك طبيعة الأشياء، عبر العصور وعلى مر الزمن، فنحن أحوج ما نكون الآن لتسليط الأضواء على أهمية **التمرد**، لزومه وضرورته. أن نتعلق به تعلق الغريق بطوق النجاة. فهو النبع الذي لا يطفئ ظمأ حياتنا غير مائه. بل هو السلاح الذي لا سلاح غيره، إذا أردنا أن ننعم بالحرية، وإذا رغبنا في الحفاظ على العدل.

كيف لا، ولم لا؟

كيف لا وقد سقط الجدار وانهار البنيان. ووقعت الإنسانية جمعاء، ربما لأول مرة في تاريخها، في مأزق وأي مأزق. قام حق القوة على أنقاض قوة الحق في ظل تفرد قيصر روما الجديد

بالسلطة. في الماضي كان تعدد الأقطاب وتصارع الإمبراطوريات يخفف من غلواء غطرسة القوة، لأنها كانت تضع في حسبانها رد فعل القطب الآخر إزاء أي تصرف تقدم عليه أو أي خطوة تخطوها.

لكن بسقوط جدار برلين وانهيار المنظومة الاشتراكية، وعلى رأسها الاتحاد السوفييتي، انفردت الولايات المتحدة الأميركية بالهيمنة على شؤون العالم. انفرد الأميركي القبيح بالسلطة. كان قبيحا في حضور جبار آخر يحد من غطرسته. فما بالك وهو الآن ينفرد بالقمة، قطبا واحدا أوحد، يمتلك آخر ما توصلت إليه ثورة التكنولوجيا من أدوات القمع وأسلحة الدمار الشامل! لا يؤمن بغير منطق القوة. إرادته هي القانون، ما يراه هو العدل، ومصالحه هي الفيصل. على ضوء هذه الحقائق الثلاث تتحرك المؤسسات الدولية، وأصبح مجلس الأمن مكتبا صغيرا ملحقا بالبيت الأبيض!

الإمبراطوريات الرومانية، الفارسية، العربية، العثمانية وكافة الإمبراطوريات التي هيمنت منفردة، في بعض مراحلها، على مقدرات العالم لم تكن بهذه الخطورة. لم تكن وسائل الاتصال من السرعة بدرجة تسمح لها بالضرب بقوة وبسرعة في كل مكان. ولا كانت الأسلحة من التطور بحيث تمكنها من احتكار بعضها، ولا فتاكة بدرجة ترهب عن بُعد. كل هذا كان يتيح للأقاليم فرص التمرد، منفردة أو متحالفة، فتحصل على امتيازات أكثر فأكثر حتى يأذن التاريخ بانهيار الإمبراطورية.

ليس هذا فحسب، بل إن التقدم العلمي والفكري لم يكن قاصرا على المركز، بل كثيرا ما كانت الأطراف هي مركز الإشعاع الفكري والحضاري لعاصمة الإمبراطورية. كانت اليونان مركز الإشعاع الفكري والفلسفي أيام الإمبراطورية الرومانية، ومصر والشام وخراسان، والموالي عامة، تداولوا هذا الدور بالنسبة للإمبراطورية العربية والعثمانية. الأمر الذي مكن هذه الأطراف من أن يكون لها ثقل، وأن تدير شؤونها الإدارية بنفسها، بل وشاركت في إدارة الدولة وبناء مؤسساتها. كل هذا يختلف تماما عما عليه الحال الآن في ظل غطرسة القوة، في إمبراطورية القطب الواحد في العصر الحديث: عصر قيصر واشنطن!

في إمبراطوريات ما بعد الثورة الصناعية، الإمبراطوريات الاستعمارية الإنجليزية والفرنسية على وجه الخصوص، كان الأمر أيسر. بعد أن اقتسمت هاتين الإمبراطوريتين السيطرة على مراكز التجارة وحققت السيادة على بحار العالم، بعد أن حققت الاكتشافات الجغرافية، دخلتا في صراع بينهما للفوز بالقسط الأكبر من الغنيمة. ولما كانت الإمبراطورية العثمانية قد بلغت في هذه الفترة مرحلة **الرجل المريض**، كان الصراع الإنجليزي الفرنسي يمكن البلدان المتطلعة للحرية من التمرد استنادا

إلى إحدى القوتين المتصارعتين، حسب ظروف كل بلد والقوى المغتصبة لها. أبرز مثل يأتينا هو محمد علي باشا والي مصر، العثماني، في بداية القرن التاسع عشر. لم يتمكن محمد علي باشا من التحرر من السيطرة العثمانية فحسب، بل حرر البلدان العربية الشرقية وأوقع الهزيمة بالجيوش العثمانية وراء جبال طوروس، وتوغل في الأناضول حتى أنهى مقاومة العثمانيين في موقعة قونية (٢١ ديسمبر ١٨٣٢) وأصبح طريق الآستانة (استانبول) مفتوحا أمام الجيش المصري. لقد تمكن محمد علي من تحقيق كل هذا لأنه عرف كيف يستفيد من التناقض الفرنسي الإنجليزي. إن وجود أكثر من قوة يجعل كل واحدة تطمع في أن تحل محل الأخرى، أن تملأ فراغها أو على الأقل تضعفها فتكون هي الأقوى. كانت هذه التعددية حاسمة، في كثير من الأحيان، في انتصار التمرد. أكبر مثل على هذا معركة قناة السويس ١٩٥٦. فمهما قلنا عن القرار الثوري العظيم بتأميم الشركة العالمية لقناة السويس (٢٦ يوليو ١٩٥٦) والصمود البطولي لمصر حكومة وشعبا في مواجهة العدوان البريطاني الفرنسي والذنب الصهيوني، والولايات المتحدة تحمي ظهر العدوان دبلوماسيا؛ مهما قلنا في هذا الموقف التاريخي، فإننا لا نستطيع أن نغفل موقف الاتحاد السوفييتي الصلب، الذي بلغ ذروته بإنذار القوى المعتدية "سنحيل أساطيلكم إلى قبور من فولاذ!" بعدها، وبعدها فقط، تخلت الولايات المتحدة عن حلفائها لتمنع الاتحاد السوفييتي من الانفراد بصداقة العرب، وليتمكن أيزنهاور من التقدم بمشروع ملء الفراغ في ٩ يناير ١٩٥٧.(٧٠)

كان عالما زاخرا بالقوى الكبرى وتناقضاتها: تناقض سوفييتي غربي، تناقض أمريكي أوروبي، وتناقض أمريكي سوفييتي. المصالح المتعارضة خلقت تناقضات متشابكة سمحت لأشرعة التمرد بالإبحار بلا قيد وسط هوج الرياح والأنواء. عشرات من المعارك الشريفة والحروب العادلة انتصرت في ظل التعددية القطبية، ضد قوى عاتية نستطيع جمعها تحت عناوين تصفية الاستعمار، رفض الأحلاف العسكرية، إقامة مجموعة عدم الانحياز، بناء الاقتصاد الوطني المستقل في الدول حديثة التحرر، ودعم قدراتها الدفاعية لتعدد مصادر السلاح. وكان المثل النموذج، أو النموذج المثال، هو انتصار شعب فيتنام الصغير على نصف مليون عسكري أمريكي، وضمان بقاء النظام الشيوعي في كوبا بفضل أزمة الصواريخ السوفييتية.(٧١)

أين هذا الأمس، الذي كان مرفوضا، من بشاعة اليوم وقبحه. اليوم يجمع العالم بأسره على أن الصهيونية نوع من أنواع العنصرية، ولا يمكن إعلان هذا الأمر لأن الولايات المتحدة ترفض. إسرائيل تمارس أبشع أنواع البطش والتنكيل في فلسطين المحتلة، فيعتبر هذا دفاعا عن النفس، ويتهم الفلسطينيون بالإرهاب، وكأنهم هم الذين يحتلون إسرائيل، وهم الذين يقصفون القرى الآمنة

بالطائرات ويجتاحون أكواخ الشعب المشرد بالدبابات، ويمزقون أجساد الأطفال بالرصاص. رغم كل هذا لا أحد يحرك ساكنا لأن قيصر البيت الأبيض راض عما يحدث..والجريمة مستمرة.

لأن المعتدي تمكن من حرفة الإجرام، وكان على الطاغية المنفرد أن يحكم قبضته على رقاب العالم، راح يعد مسرح الجريمة بهدوء القاتل المحترف، وبرود المجرم العتيد. أخذ يصنع أدواته التي يحقق بها أهدافه. أسلحته التي يطلقها على خصومه، وإمعانا في العقل المجرم راح يضع الخطط التي تكون مبررة للتدخل المباشر، إذا لزم الأمر. يقول المفكر الأمريكي نعوم تشومسكي، "فالمخابرات المركزية الأمريكية كان لها دور كبير عندما اشتركت مع المخابرات الباكستانية والسعودية والبريطانية وغيرها في تجنيد وتدريب أكثر المتشددين المسلمين تطرفا لحرب مقدسة ضد الاتحاد السوفييتي في أفغانستان." ويؤكد تشومسكي أن "المتطرفين المسلمين كانوا هم المفضلين لدى الولايات المتحدة لأنهم كانوا أشرس المقاتلين لصالح أمريكا." الدليل على هذا أنهم لم يهتموا بالنضال ضد الصهيونية، طالما كان الخطر السوفييتي مهددا. لكن إثر سقوط الاتحاد السوفييتي، وتفرد القيصر بالهيمنة على العالم، كان على الطاغية أن يخلق ميدانا جديدا يبرر خططه العدوانية المقبلة. قال جنرال ريتشارد ماير، رئيس هيئة أركان الحرب المشتركة للجيش الأمريكي في ديسمبر ٢٠٠١، "إن أمريكا التي انتصرت في الحرب الباردة عليها أن تجعل الوضع الذي جاء بعدها سلاما ساخنا، حتى لا تنسى حقائق القوة في أوقات الصفاء والاسترخاء!" ويقول نصر حامد أبو زيد، "إن نمط التفكير الأمريكي مبني معرفيا على أساس الفلسفة البرجماتية التي وضع أسسها كل من تشارلز ساندرز بيرس ووليم جيمس. وهي فلسفة تركز على مدى **الفائدة** العملية المباشرة للأفكار. فالفكرة تكون **صحيحة** إذا كانت فقط **نافعة**، وتكون على العكس **زائفة** إذا لم يكن لها مردود نفعي مباشر. وليست الفلسفة البرجماتية مجرد رد فعل للفلسفة المثالية التي تؤمن بالأفكار بوصفها **حقائق** مستقلة ذات وجود موضوعي، بل هي تبالغ في ربط مفهوم **الحقيقة** ربطا مباشرا بالفائدة العملية أو تحقيق المنفعة."(٧٢) ويؤكد تشومسكي هذه النظرية في مجال الاقتصاد: "فلسفة النظام الأمريكي قائمة على أساس أن نظام السوق الحرة إذا كان لمصلحتها ويفيدها في انتصارها في المنافسة فإنها تطلق له العنان. وإذا تعارض مع مصلحتها تتدخل الدولة وتفرض القيود. إن النموذج الأمريكي يقوم على تدخل الدولة تدخلا واسعا في الاقتصاد!" هذا هو المبدأ النفعي، وتلك هي المسوخ المجندة، الآلات المجندة حتى على مستوى القيادة. إنهم لا يعلمون شيئا عن مشاكل العالم، فأسامة بن لادن يقول عنه روبرت فيسك، الذي أجرى معه لقاء مطولا، "أنه لا يعلم شيئا عن العالم ولا يهتم بذلك!"

هكذا يقوم قيصر واشنطن بصنع أسلحته، يطلقها لإرهاب أعدائه. يزين صدورها بأوسمة

الشرف ويرفع فوق هاماتها رايات الجهاد. وعندما تستدعي المصلحة توجيههم وجهة أخرى، يتحول الأبطال إلى مجرمين، والمجاهدين في سبيل الحق إلى إرهابيين، حتى ولو بافتعال جريمة ضد القيصر نفسه، ما دامت المنفعة هي الغاية المنشودة مهما كانت الوسيلة جريمة وبشعة. لهذا لا يتعدى تشومسكي الحقيقة عندما يقول، "على أمريكا عندما تتحدث عن الإرهاب أن تنظر في المرآة." هكذا يستطيع صانع الإرهاب ومصدره أن يدعي محاربة الإرهاب. أن ينتحل يهوذا شخصية المسيح. الشيطان يعظ. الجلاد يتحول إلى ضحية. والجريمة تصنع القانون.

فهل من الغريب، بعد كل هذا، أن ينظر للولايات المتحدة، في معظم أرجاء العالم، على "أنها دولة إرهابية قيادية. وهذه نظرة لها ما يبررها. في عام ١٩٨٦ أدانت المحكمة الدولية الولايات المتحدة بسبب الاستخدام غير الشرعي للقوة. وهذا هو التعريف الدقيق للإرهاب الدولي. كذلك رفضت الولايات المتحدة قرار مجلس الأمن الذي يدعوها للالتزام بالقانون الدولي."

ميثاق الأمم المتحدة يمزق إربا إربا، ولا مكان لحقوق الإنسان، والجريمة مستمرة. القاتل واقف فوق الجثة وأداة الجريمة في يده. أمريكا، حليفة كافة الحكام الطغاة من نجودن ديم في فيتنام مرورا بماركوس وسوموزا وباتيستا وبينوشيه وكل الخونتا ميليتاريو (عسكر أمريكا اللاتينية) تعتنق الديمقراطية فجأة، لأنها تطمع في بترول العراق. تطمع في احتلال بلد لتحتل إرادة قادة الأنظمة، شرقا وغربا. يضرب القيصر بوجود المنظمة الدولية عرض الحائط. يمارس كافة جرائم الحرب ضد الإنسان والحضارة. يمزق ميثاق الجامعة العربية ويفرض على الإرادات المحتلة في العالم العربي قبول عضوية ممثلي الاحتلال في الدولة المسخ في الجامعة العربية. ورحم الله زمانا كانت تسمى فيه مثل هذه الأنظمة بابت بالإنجليزية، وفانتوش بالفرنسية، وكلها تؤدي نفس المعنى.

فأي حياة هذه! أي جريمة مستمرة نعيش في ظلها، نعاني منها، ولا عقاب عليها! بل إن الجريمة كل الجريمة، والعقاب كل العقاب لمن يحاول الاعتراض أو المقاومة. وتلك هي المشكلة الحقيقية.

كانت الجريمة، ذات يوم، وحيدة كصرخة احتجاج في فلاة: صرخة يطلقها بائس فاقد الأمل. واليوم أصبحت الجريمة كونية، أصبحت ناموسا وطابع حياة. عندما كان جنكيز خان، هولاكو، نيرون، أو أي من الطغاة يجتاح المدن، يدمر الحضارات، ويرتكب المذابح في عصور الظلام؛ عندما كان الأسرى يرسفون في الأغلال، تجرهم عربة المنتصر وسط الشوارع في احتفالات بهيجة؛ عندما كان يلقى بالإنسان إلى الحيوانات المفترسة لتسلية جموع المترفين الصاخبة؛ عندما كان يحدث كل هذا كان نيرون ينعت بالجنون، وهولاكو يوصف بالسفاح، ويقترن اسم الطغاة بالبربرية. كان العقل

يتوقف بكل اهتمام أمام هذه الجرائم المنكرة ولا تكف الأقلام عن تسجيلها بمداد أسود، ويسجلها التاريخ في أسوأ صفحاته منكس الرأس خزيا وعارا. أما اليوم فتدمير الحضارات عدالة، الحفاظ على السيادة الوطنية جريمة، وإبادة الشعوب شرعية دولية. وتحل شاشات التلفزيون محل الأرينا الرومانية في تسلية المترفين بمشاهد الدمار الشامل للبلدان الفقيرة والشعوب الأقل حظا. والأخطر، أنه في ظل **العولمة** و **القرية الكبيرة**، لا يوجد من يصف الطاغية بأنه **مجنون** أو **سفاح**، بل المنقذ من **المارقين** والمخلص من أعداء التقدم **المتمردين!** وهذه هي الأزمة الحقيقية بل المحنة القاسية في زماننا البائس.

وحتى تكتمل مأساة المظلومين، ينكر الجلاد الشيطان، أو الشيطان الجلاد، في غطرسته أي حق للضحية في الرفض، الاعتراض، أو حتى مجرد التوضيح. الضحية وحدها هي التي تتحمل المسؤولية: مسؤولية اضطهادها، كأنها هي التي اختارت مأساتها. الشعوب المستعمرة اختارت ضعفها حتى يأتي المستعمر ليمدنها لا ليستغلها. الفلسطينيون اختاروا أرض **الميعاد** المزعومة ليولدوا عليها! ألم يختر السود لونهم؟ ألم يختر العامل والفلاح أن يكون بلا أرض ولا مال؟ ألم..ألم..ألم؟ كل شعوب العالم الثالث، كل المستضعفين والمستغَلين مسؤولون عما هم فيه، يستحقون ما يحيق بهم. عليهم الخضوع حتى لا يكونوا إرهابيين، مارقين ومتمردين. إنه منطق القوة لا منطق العقل، غطرسة القوة تغتال قوة الحق.

عندما يكون الرفض جريمة، عندما يصبح الشوق إلى العدل خطيئة، تختفي كلمة **لا** الأبية وتشيع كلمة **نعم** الذليلة.

يقول الشاعر المناضل معين بسيسو في إحدى قصائده "إن تكلمت مت...وإن صمت مت...قلها ومت!" أي أعلن التمرد حتى ولو مت. كان معين ورفاق عصره لا يخشون الموت. كانت المعركة سجالا. لم يكن أحد أطرافها منفردا ولا متفردا. وكان هنالك دوما أمل في النصر، بل في حتمية النصر. إن سقطت وأنت تناضل فسيحمل الراية بعدك رفاق يحققون النصر. أيام كان جيفارا يقول، "أنا إن سقطت، فمرحبا بأي يد تمتد لتلتقط البندقية...وتطلق صيحة الحرية."

أما اليوم فيزداد الرعب رعبا والخوف خوفا كلما حاقت ضربة ساحقة بشعب أو حطمت آلة الطغيان إرادة أمة وداست بأقدامها حقا مشروعا. اليوم يتراكم الخوف والرعب ليصبح نظرية توعز بالخنوع وتبرر الخضوع. غير أن الخنوع ليس طوق نجاة، والخضوع ليس حصن ملاذ، ناهيك عن أنه ليس من طبيعة البشر. جماعات **اللامناص** و**اللاملاذ** وجدت في كل مراحل الحياة الإنسانية. وضعت العراقيل في طريق كل الأحرار. ولو استمعت إليها البشرية، لو أصغت لها السمع، ما

تقدمت شبرا بل حفرت لنفسها قبرا. غير أن الإنسان رفضها مسلحا بغريزة الدفاع عن النفس وحب البقاء. وكان سلاحه الدائم هو التمرد على المصير المظلم والقدر الظالم.

في مواجهة جماعات الدعوة للخضوع باسم العقل، والخنوع بدعوى الواقعية، والاستسلام لمسايرة العصر، لمن باتوا يرون الحرية رومانسية، والعدل خيالا، والنضال مغامرة، كان لا بد من تسليط الأضواء على التمرد. تكثيف مفهوم هذا البعد الأساسي في الجنس البشري والذي نحن أحوج ما نكون إليه في هذا الزمان أكثر من أي وقت مضى. أن نستخرج جوهر **التمرد** من تحت ركام الضلال والتضليل، للتعريف بأبعاده وحدوده، ليحسن استعماله ولتعميق فلسفته وأسسه العلمية البعيدة عن المغامرة والمقامرة، أو النزوة المتطرفة. أن يتراكم مفهوم أنه يوجد في أي قوة، مهما كان جبروتها، في أي طغيان مهما عظم، **كعب آخيل** (نقطة ضعف)، على التمرد العثور عليها، كما عثر عليها دائما.

من أجل كل هذا كان هذا الكتاب.

أضواء على التمرد

التمرد ثورة فاشلة؛ التمرد أن تقول لا؛ التمرد أن تخرج عن الجماعة؛ التمرد نوع من العصيان؛ التمرد عدم خضوع ومعارضة. أكثر من تعريف للتمرد، تتنوع وتتعدد، حسب زاوية الرؤية، حسب الموقف الفكري وحسب الوضع الطبقي. والحقيقة أن في التمرد شيئا من كل هذا، أو قد يكون أحيانا كل هذا. التمرد هو أن ترفض الشائع والمستقر والمعروف إذا تنافى مع العقل أو تعارض مع المصلحة أو لم يكن الأفضل، شريطة أن تكون الفائدة جماعية. المتمرد ليس فردا تدفعه رغبة تصطدم بالمجتمع وظروف الحياة، فيتمرد عليها. المتمرد لا يفكر ولا يقرر نيابة عن الناس وبعيدا عنهم. بل يستلهم احتياجاتهم ويتمرد على ما يرفضه فكرهم وما يضير مصالحهم، بوضوح لا لبس فيه، كحقيقة لا جدال فيها. الفرد المتمرد هو **العصامي** في مجال الاقتصاد. العصامي **شهاب انفك من السديم**، كون لذاته مدارا مستقلا في الفضاء وإرادة مستقلة. قد يضحي بالغير، يزيله من طريقه لو اعترض أو عرقل تحقيق هدفه والوصول لمبتغاه. هي قوة **الأنا** المحركة لتحقيق الذات الفردية. أما في مجال السياسة فالفرد المتمرد هو الإرهابي. هو لا يرغب في تغيير المجتمع حسب تطلعات الناس، لا يرغب في حرية ينشدها الجميع، لا يتطلع إلى عدل تسعى إليه الجماهير، بل جل أمله هو تحقيق مشروعه الخاص، بعد أن احتكر الحقيقة ونصب نفسه وكيلا عن الناس. قد يعلن الرغبة في تغيير المجتمع، في الحصول على الحرية وإقامة العدل، لكنه لا يعلن أبدا لحساب من! وإن أعلن لاتضح أنه لحساب فئة، طائفة، عنصر، لا يعترف بالآخر ويرغب في فرض إرادته عليه. لهذا لا يتحرك الإرهابي أبدا بالجماهير ولا من خلال الجماهير.

فارق هام لا بد من التنبه إليه جيدا بين الإرهاب والعنف الثوري. الأول يمارسه أفراد، والثاني تمارسه الجماهير. الأول يعمل في الظلام، والثاني يتدفق للشوارع في وضح النهار. الأول سلاحه التآمر، والثاني سلاحه العمل السياسي. الأول يخاطب العواطف، والثاني يخاطب العقول. الأول يكذب ويضلل، والثاني يتمسك بالصدق والحقيقة. لهذا كان الأول يعمل وحده لأنه يعرف أن الجماهير ليست معه. قد يبهرها، قد يخدعها، قد يتملق غرائزها، لكنه أول من يدرك أنها ليست معه، لذلك يعمل وحده في مجموعات صغيرة. أما العنف الثوري فتمارسه الجماهير نفسها مدركة لمصلحتها في التغيير. حركات التحرر الوطني، القوى الديمقراطية، والجماهير المطالبة بالعدل الاجتماعي، هذه القوى قد تلجأ إلى العنف، تتدفق إلى الشوارع كالموج الهادر، نساء وأطفالا، شيبا وشبانا، رافعة أعلامها، مرددة شعاراتها، مترنمة بأناشيدها. قد تردّ السلطة القمعية على هذا العمل السلمي بالعنف، فلا تجد الجماهير مناصا من الدفاع عن نفسها وعن أهدافها بنفس السلاح. هذا هو العنف الثوري الذي يختلف شكلا وموضوعا عن الإرهاب. ليس أسوأ ما في الإرهاب أنه يفرض على الجماهير معركة ليست معركتها، بأسلحة ليست أسلحتها، بل إن أسوأ ما فيه انه يحول الجلاد إلى ضحية (١١ سبتمبر). يبرر للطاغية تحريك كافة قواه القمعية، وأسلحته المدمرة، وإطلاق العنان لترسانة القوانين الاستثنائية، سيئة السمعة، ويستنفر حالة الطوارئ، التي يدفع ثمنها مجمل العمل السياسي الديمقراطي وكل المجتمع المدني. قد يقول قائل إن عنف الجماهير الثوري أيضا قد يدفع السلطة للقمع واتخاذ التدابير والإجراءات الاستثنائية . هذا صحيح وكثيرا ما يحدث، لكن الشعب ليس عصابة خارجة على القانون. الشعب هو صانع القوانين. لهذا فإنه لم يحدث أبدا أن صمدت السلطة القمعية طويلا أمام إصرار الجماهير على النضال، وصلابة موقفها في التمسك بمطالبها. إذ لا يلبث الطاغية، الجلاد، أو المستعمر أن يأخذ بالمساومة ويقدم التنازلات، قبل أن يوقع صك الاعتراف الأخير بمطالب الجماهير. حدث هذا في مصر مع بريطانيا، وفي الجزائر مع فرنسا، وفي فيتنام مع أمريكا، في كوبا ضد باتيستا، والبرتغال ضد سلازار.

أعلم أن هنالك في معسكر الاستسلام من يرى أن الزمان غير الزمان، وأن الظروف غير الظروف، ليرددوا معزوفة رومانسية الحرية، والعدل الخيالي، والنضال المغامر، لأنهم غير راغبين في التمرد ولا يؤمنون بكعب آخيل، لا لأنه لم يكن لآخيل كعب، بل لأن مصالحهم تدعوهم لهذا، حتى لا ترتفع راية التمرد ترفض الهوان والمذلة.

قصارى الجهد

حقيقة إن حضارات وثقافات الشعوب والقارات مستطرقة، أي أنها تميل إلى التبادل والاختلاط، بل هي في تبادل واختلاط دائم، تكمل بعضها بعضا. غير أن مجريات التاريخ وحركته، التطور الاجتماعي وعدم تزامنه، والتنمية الاقتصادية وتباينها، كل هذه العوامل أضفت خصوصية على أوضاع القارات والشعوب. لهذا نجد ترابطا وعلاقة بين خصائص التمرد ومجالاته في مجتمعات وقارات معينة غيره في الأخرى، نستطيع أن نضع هذه الفروق والتباينات تحت عناوين عريضة: الغرب والشرق، قبل المسيحية وقبل الإسلام، وبعد المسيحية وبعد الإسلام، التمرد على الغيب، التمرد العلمي، والتمرد الأدبي. كما أن واقعنا العربي والإسلامي لمعت في سمائه أعلام تنوير قادت حركات تمرد من منطلقات مختلفة، بأساليب مختلفة في مجالات مختلفة، كانت كلها لحساب الناس، لصالح الجماعة، ولو على حساب مصالحهم الخاصة.

رغم كل هذا، أحب أن ألفت نظر القارئ والباحثين المعنيين أن موضوع التمرد كفكر وواقع لازم الإنسانية منذ فجر التاريخ. هذا **التمرد** في حاجة إلى أكثر من دراسة وإلى جمع من المفكرين. لذلك لا أستطيع ادعاء أنني وفيت الموضوع حقه، ولا أعطيته حق قدره. إنما بذلت قصارى الجهد وإن لم أبلغ غاية القصد. إذ إن إيماني بوجود **كعب آخيل** في أي قوة معادية مهما بلغت، وثقتي في قدرة الإنسان على مواجهة القدر والمصير، كل هذا جعلني أضع هذا الكتاب حتى يكون المتمردون قدوة، والفكر المتمرد مرجعا، والممارسة المتمردة أفقا. فنحن أحوج ما نكون إلى كل هذا اليوم، ولا غنى عنه أبدا.

فلا تسل الظالم لم ظلم، بل سل المظلوم لم احتمل؟

القسم الأول

الغرب الأوروبي

مدخل

كانت الفلسفة، في تاريخها الطويل، منهج البحث عن الحقيقة. وكانت العقلانية سلاحها وعتادها في سعيها الطويل لمعرفة أصول الأشياء. تُحَكِمّ العقل لبلوغ أصل الظواهر، وإرساء المبادئ والمفاهيم التي تراها حقيقية وصادقة في إطار مرحلة ما من مراحل تطور الجماعة. وكلما تطور المجتمع كان مجالها يتسع، ويصبح ميدان نشاطها وبحثها فسيحا، حتى غطت مواضيع اهتماماتها الميادين التي تقوم بها العلوم الطبيعية والإنسانية. من أجل كل هذا، بل ولكل هذا، كانت الفلسفة، وما زالت، امتدادا للسياسة بوسائل أخرى. هذا إذا اعتبرنا السياسة فن قيادة الجماهير لتحقيق مصالحها. وحتى لو تبنينا التعريف الكلاسيكي بأنها أسلوب تسيير شؤون الدولة، ليبرالية أو محافظة، فهي في النهاية تعبر عن مصالح طبقية. هي امتداد للسياسة بوسائل أخرى. هذه الوسائل تظهر في جانب منها في صورة مفاهيم: العقد الاجتماعي، الدولة، الفضيلة، الخ؛ وفي جانب آخر تتبنى الأسلوب الجدلي (الديالكتيك): أفلاطون، هيجل، ماركس، أو أسلوب النظام الهندسي: سبينوزا. وفي كافة وسائلها تقوم الفلسفة بجمع القضايا محل البحث لتحلها مهما كانت معقدة ومتنوعة.

وعندما أتكلم عن الفلسفة الغربية، إنما اقصد الغرب الأوروبي. لأن أمريكا حديثة كل الحداثة، فقد اكتشفت صدفة في ١٢ أكتوبر ١٤٩٢،(٧٣) ولم تقم فيها مجتمعات تذكر بعد أكثر من مائتي عام. ففي ١٧٣٣ لم يكن فيها غير ١٣ مستعمرة بريطانية.(٧٤) ورغم إصرار الإنجليز على ربط هذه المستعمرات اقتصاديا وسياسيا ببريطانيا، إلا أن صدامات متعددة أدت إلى حرب الاستقلال وحصول أهالي هذه المستعمرات على الحكم الذاتي في ٣ سبتمبر ١٧٨٣، بعد ثماني سنوات من القتال الدامي.(٧٥) بل إن الولايات المتحدة الأمريكية ظهرت للوجود رسميا سنة ١٧٨٧، عندما التقى مندوبو الولايات في فيلادلفيا وصادقوا على الدستور الاتحادي، الذي ما زال معمولا به حتى الآن. هذه الحداثة مضافا إليها اللغة الإنجليزية والتركيبة البشرية المتنوعة الجذور جعلت الولايات المتحدة متأثرة، بطريقة أو بأخرى، بالفلسفة الغربية مع هامش كبير، نتيجة ظروفها الموضوعية الخاصة التي صبغتها برجماتية ليس هنا مجال بحثها.

الفلسفة الغربية، هنا، فلسفة أوروبية تعبر عن وعي أوروبي، تطورا وبناء، تركيبا ورؤية، بعد مسيرة تاريخية طويلة، تعددت فيها مصادر وروافد هذا الوعي. وكان الرافد اليوناني- الروماني هو النبع الإنساني الذي استمدت منه وعيها.(٧٩) كما كان التراث القديم الناجم عن مخالطة شعوب الشرق

من خلال الفتوحات، في زمن الإمبراطورية الرومانية، والتجارة التي بلغت تخوم الصين وشقت طريق الحرير، رافدا آخر لا يمكن الإقلال من أهميته. ثم يغمر أوروبا طوفان لاهوتي في صورة الموروث المسيحي القديم، هو الرافد الديني، "وباجتماع أكثر من رافد في واقع معين، في زمان ومكان...تنشأ الحضارة...وتمثل البيئة الأوروبية نفسها...الواقع الذي يدور فيه الجدل بين الوافد والموروث."

رغم وحدة المنابع والروافد التي أسهمت في تكوين الوعي الأوروبي، إلا أن الخصائص الذاتية والمنظومة الفكرية القومية أوجدا تمايزا قوميا لكل بلد داخل الإطار الأوروبي العام. فكل من الألمان والإنجليز والفرنسيين والروس لهم طابعهم الفكري الخاص، بل لقد التصقت بكل منهم خاصية فكرية لازمتهم ردحا من الزمن. فالفكر الألماني مثالي، والفرنسي تجريبي نفساني، والروسي بحثي اجتماعي، وهو تصنيف تعسفي لا يعبر بوضوح عن الإسهام الفكري لهذه القوميات المختلفة. لكن هذا لا يمنع أن كل قومية ترى لنفسها، وهذا من حقها، الصدارة في ميدان ما في الحياة الأوروبية. فالشعوب الجرمانية، مثلا، تعتبر نفسها نبع الشعر والموسيقى والفلسفة؛ والشعوب الغالية (فرنسا بالذات) هي مبدعة الفن القوطي؛ والشعوب الرومانية تعتبر نفسها منشأ الحضارة وواضعة القوانين والمؤسسات وناقلة العلم من الجنوب إلى الشمال.

غير أنه في ميدان الفلسفة ظلت كلا من فرنسا (رينيه ديكارت، دنيس ديدرو، جان جاك روسو) وألمانيا (إيمانويل كانت، لودفيج فيورباخ، جورج ڤيلهلم هيجل وكارل ماركس) تتنازعان الصدارة حتى أصبحتا مركز إشعاع وقاعدة انطلاق الفلسفة الأوروبية الغربية. هذا لا يعني عدم وجود فلاسفة مرموقين في بلدان أوروبية أخرى، كما لا يعني أنهم تفردوا بالساحة في بلديهم، ولكنهم أبرز من تظهر أعمالهم، كلما تطرق الحديث إلى التحولات الهامة في تاريخ الإنسانية. إنهم أبرز المتمردين.

* * * * * *

التمرد والقيم

الفيلسوف البارز، هو المتمرد العظيم، فهو متمرد بطبعه. لأنه إذا كان المتمرد في رأي العميد طه حسين هو من يقول لا، فماذا نقول فيمن يحلل ويقنن لا ويبحث في أصولها وجذورها؟

يقول البير كامي، "اليأس نوع من العبث. فيه أفكار عن كل شيء، ورغبات في كل شيء على

وجه العموم، ولا شيء على وجه الخصوص...الصمت أحسن تعبير عن هذا الموقف."[٧٧] لكن ما إن يعثر المتمرد على صوته، حتى ولو لم يقل شيئا غير لا، فإنه يبدأ بالمطالبة واتخاذ موقف. ويغوص الفيلسوف أكثر في كلمة السر: لا. التمرد (Revolte) إتمولوجيا (علم أصول الكلمات) يعني استدارة كاملة. يعني أن المتمرد مقدم على تحول كامل. لطالما عمل العبد تحت سياط سيده، وفجأة يتحول لمواجهته. طيلة حياته كان يتلقى الأوامر، لكنه يقرر فجأة أنه لم يعد يستطيع الخنوع. لقد صبر حتى هذه اللحظة حتى لم يبق في قوس الصبر منزع، لهذا يصرخ: لا. المفضل في مواجهة مع المفضول، المرغوب يتحدى المرفوض.

يرى كامي، صاحب أهم دراسة عن التمرد، أنه، "ما كل قيمة تستدعي التمرد، لكن كل تمرد يحتوي ضمنا على قيمة." الحرية قيمة، والعدل قيمة. هذه القيم لا بد أن يتضمنها التمرد على القيد والتمرد على الظلم. لهذا، وحتى نتأكد من تضمن التمرد على قيمة، لزم أن نقارنه بالمخالف له، الذي ليس منه.

التمرد ليس حالة كراهية. هو ليس كراهية حالة مرفوضة والتطلع إلى حالة منشودة. الكراهية كما عرّفها الفيلسوف الألماني ماكس شلر "حالة تسمم ذاتي من إفراز شرير للصدر المغلق على عجز مزمن." التمرد على العكس يحطم الصندوق ويسمح للوجود كله بمعرفة ورؤية حركته. الكراهية قد تتحول في النفس العاجزة (الصندوق المغلق) ضد صاحبها: يكره فقره، يزدري قلة حيلته، ويحتقر عدم قدرته. المتمرد على العكس، يرفض ما يتمرد عليه لأنه يحترم ذاته، عظيم التقدير لنفسه مقدر لكينونته. المتمرد ليس عاجزا ولا قليل حيلة، لأن رأس رمح التمرد الانطلاق الحيوي والطاقة المفرطة. التمرد يعصف بالمياه الراكدة ويحيلها إلى موج متلاطم. لكن شلر يضرب كبد الحقيقة عندما يرى أن الكراهية "غالبا ما يشوبها الحسد." الحسود يغيظه ما عند الآخر، والعبد لا يغيظه ما عند سيده من عبيد. المظلوم لا يغبط الظالم على ظلمه. العبد يريد تحرير العبيد. المظلوم ينشد العدل. المتمرد يناضل من أجل الحرية والعدل والمساواة، له ولغيره. يرفض المهانة من حيث المبدأ ولا يحبها لغيره.

ما دمنا نتحدث عن القيم، وما يتضمنه التمرد من قيم، بات لزاما علينا أن نلقي الضوء على نسبية هذه القيم. أسباب التمرد والدافع إليه، أي القيمة التي يتمرد من أجلها، التي لا شك تتغير وفقا للمراحل التاريخية وتتباين تبعا لتباين الحضارات. فلا يمكن أن يكون عند الهندوس في الهند، محاربو الإنكا والماياكيشية في أمريكا اللاتينية، أبناء الجماعات المسيحية الأولى، والصعاليك والخلعاء العرب

في الجاهلية، نفس الأفكار والمفاهيم عن التمرد. لكننا نستطيع، باطمئنان أكثر، أن نقول أن العبيد، أقنان الأرض، المفكرين في عصر النهضة، البرجوازي الباريسي أيام الملكية، المثقف الروسي في بداية القرن العشرين، والعامل والفلاح العصريين، يستطيعون الاتفاق على شرعية التمرد، حتى لو اختلفوا حول أسباب وأساليب حدوثه. ليس هذا فحسب، بل إن المزيد من التعمق في دراسة التمرد تؤدي إلى نتائج غريبة. "من الممكن أن يتضح الأمر أكثر إذا لاحظنا، مع شلر، أنه من الصعب التمرد في المجتمعات التي تعاني من لا مساواة كبيرة (نظام المنبوذين الهندوسي) وكذلك المجتمعات التي فيها مساواة مطلقة (بعض المجتمعات البدائية). ولا توجد روح التمرد إلا في المجتمعات التي تغطي فيها المساواة النظرية لا مساواة واقعية بشعة."[٧٨] الاستنتاج الوحيد الذي نستطيع الخروج منه من ملاحظة شلر هو أنه بفضل نظرية الحرية السياسية، وجد في قلب مجتمعنا وعي متزايد بقيمة الإنسان، وبفضل هذه الحرية نفسها كان يحدث التمرد المناسب.

هكذا اتفقت الفلسفة الأوروبية، بمركزيها الألماني والفرنسي، على ضرورة التمرد وأهميته. غير أنه وجب الانتباه إلى أن عنصر الإدراك والوعي داخل الإنسان لا يعني بأي حال أن التمرد يقوم به فرد واع مدرك لحقوقه. لأن المسألة لا تتعلق بحقوق فردية، بل بمفهوم التضامن الذي ينبثق عن إدراك الإنسانية المتنامي لذاتها وهي تواصل مسيرتها.

التمرد فلسفة في السياسة

بات جليا أن الجماعات التي يصعب التمرد فيها هي البدائية التي تحكمها التقاليد الصارمة، والمجتمعات الشمولية التي تحكمها العقائد الجامدة. تسبغ التقاليد والعقائد القداسة على هذه المجتمعات، وفي عالم القداسة غير مسموح بالتمرد. المشاكل منعدمة في مجتمع القداسة. الأجوبة جاهزة على كافة الأسئلة، وفي كل الأمور. أجوبة حاضرة ومنذ الأزل. لهذا تتقدم الأسطورة لتفسر اللاهوت، بل ولتحل محله. لا مشاكل ولا مجال للتساؤل وإمعان الفكر، فكل شيء مقدس وخالد وغيبي. لكنه في هذه الحالة، قبل أن يقبل الإنسان عالم المقدسات، أو يصبح قادرا على قبوله، أو قبل أن يهرب منه أو يصبح قادرا على الهروب منه، ستبقى دائما مرحلة البحث عن الذات والتمرد. "المتمرد هو شخص على وشك أن يناقش أو يرفض المقدس ، وهو يبحث عن موقف إنساني، كل الإجابات فيه إنسانية،" أي مصاغة في عبارة معقولة و"بهذا الشكل يصبح للعقل الإنساني عالمان فقط: المقدس [عالم النعمة الإلهية المسيحي]، وعالم التمرد."

هنالك شبه إجماع في الفكر الأوروبي على أن التمرد **فلسفة في السياسة**، بل إن روح التمرد هي التي جعلت العقل الأوروبي، وقد أدرك عقم الحياة وعبثها، ينطلق نحو التحرر والانعتاق. المعاناة في التجربة العبثية فردية، وحركة التمرد وحدها هي التي تحولها إلى تجربة جماعية. لهذا فإن الخطوة التقدمية الأولى، للعقل الذي اجتاحته غرابة الأشياء، هي أن يدرك أن هذا الإحساس بالغرابة مشترك بين كل الناس. "التضامن الإنساني يقوم على التمرد. والتمرد نفسه لا يجد له مبررا إلا في هذا التضامن. من حقنا القول إن تمردا يرفض أو يدمر هذا التضامن يفقد في التو حقه في أن يسمى تمردا، ويصبح في الواقع شريكا في الجريمة."

عندما يدرك الإنسان أن واقع حياته يعاني من المسافة التي تفصله عن الباقين، يصبح المرض الذي يعاني منه الفرد طاعونا وبائيا يهب العالم للتمرد عليه. قال ديكارت، "أنا أفكر، إذن أنا موجود." الشك المنهجي هو مبدؤه الأساسي، أو يقين الفكر الذي يشك. وقال دومينيك لوكور، "الشك في الفكر يساوي التمرد في الحركة."

فهل هناك مانع من أن نقول: **أنا أتمرد، إذن أنا موجود.**

الفصل الأول

التمرد اللاهوتي

"لا بد من الفصل بين اللاهوت والعلم، لأنهما مختلفان موضوعا ومنهجا وغاية، حتي لا يتصادمان ولا يتعارضان."

جاليليو جاليلي

(١٥٦٤ - ١٦٤٢)

الإله الذاتي

سبق أن قلنا، في مقدمة هذا الكتاب، أن الحياة كلها اتسمت بالتمرد لضمان البقاء واستمرار التقدم. تمرد الإنسان على ظروف حياته القاسية والظالمة، وعندما توصل تمرده على ظروف حياته إلى ربطها بمجمل تصاريف الكون، عندها تمرد على هذه التصاريف: على الغيب. المتمرد على الغيب هو المتمرد على ما يحيق به دون أن يدري له علة: التمرد على المصير الظالم والقدر الغادر وكل ما يفتك به دون أن يعرف له مصدرا، ولا يجد له فاعلا.

التمرد على الغيب هو رد الفعل الغريزي الذي احتج بواسطته الإنسان على ما هو عليه، وعلى الوجود كله. يحتج العبد على الظروف الاجتماعية التي جعلت منه عبدا. لكن المتمرد على الغيب يحتج على القوة المهلكة التي تحكم عليه بالموت والفناء. المتمرد على القيد يعلن أنه لم يعد يحتمل أغلال القيود أيا كان مصدرها فردا أو سلطة. والمتمرد على الغيب يعلن أنه لم يعد يفهم، بل إنه لا يقبل، هذه النهاية التعيسة الظالمة التي تحوله إلى جيفة نتنة. المتمرد على الظلم ينشد اعترافا بحقه في العدل والمساواة، والمتمرد على الغيب ينشد الاعتراف بحقه في الحياة أو، على الأقل، يعرف مصدر السلطة والعلة التي تفرض عليه المصير المحتوم.

قد يجد البعض أن هذه تساؤلات ورغبات عبثية حول أمور طبيعية خاصة في جانبها الغيبي. لكن كم من القرون، وكم من ألف سنة مما تعدون، مضت على البشرية حتى توصلت إلى إجابات علمية أو إيمانية، تنوعت القناعات بها وتعددت في مفاهيم وعقائد. ومع ذلك بقي التمرد على هذه العلل والأسباب الغيبية والأزلية الجاهزة، حتى يعيش الفرد حياته كما يريد معتبرا ما تبقى أمورا نافلة. كما كان التمرد العلمي يواصل السعي لتحسين حياة الناس، وعلاج الكثير من سلبيات الجسد وسلبيات الطبيعة.

كان التمرد على العلل والأسباب هو القاعدة التي انطلق منها التمرد على الحكم بالإعدام الجماعي الذي صاحب الإنسانية منذ بدء الخليقة: الفناء. وما دام الإنسان يرفض الفناء، فإن المتمرد يرفضه ويرفض، في نفس الوقت، الاعتراف بالقوة التي تفرض عليه هذا المصير. المتمرد هنا يتحدى ويريد أن يعرف، أكثر مما ينكر. لهذا مر تمرده بمراحل.

بدأ بالاعتراف بأن هنالك قوة لا قبل له بها، جعل لها رموزا من خير أو شر، نور أو ظلام. ثم صنع لنفسه إلها تخيل أنه هو صاحب هذه القوة. وفي بعض الأحيان صنع أكثر من إله. ثم أخذ يحاور إلهه ويناقشه كند. ولم يكن حوارا مهذبا في بعض الأحيان، بل كان جدالا تشعله رغبة

الانتصار. ولهذا لا يجب الخلط بين تاريخ التمرد على الغيب والإلحاد الذي يختلط أكثر بالمفاهيم الدينية المعاصرة.

لهذا، وحينما ابتدأ التمرد في الغرب بالتمرد على الغيب، كان يتبع خطوة البداية عند البشرية كلها، فرعونية أو فارسية، فينيقية أو آشورية، عندما بدأت تفكر وتبحث عن الحقيقة وراء هذا الواقع المرفوض.

كان القدامى يؤمنون بالقدر. وكان القدر عند اليونانيين قوة عمياء يخضع لها الإنسان، كما يخضع لقوى الطبيعة. ولهذا كان التمرد يتوازن مع الانصياع، والرضى يتلازم مع الرفض. لم يكن الاستنكار مطلقا. هكذا كان موقف أبطال اليونان: "تحدي آخيل الصارخ بعد مصرع باتروكلس. لعنات أبطال التراجيديات اليونانية للقدر كلها لا تتضمن أي استنكار كامل." وكان أوديب يعلم أنه ليس بريئا، وأنه مذنب رغم أنفه، وأنه هو نفسه جانب من القدر. يشكو لكن لا يقول شيئا حاسما. انتيجون تمردت، لكنها قامت بذلك باسم التقاليد، عندما قررت أن تريح أخاها في قبره، وأن الطقوس المرعية يجب أن تتبع رغم قرار كريون بمنع دفنه. التمرد على الغيب عند اليونان كانت له خصوصيته. لم تر عقولهم أن هنالك آلهة في جانب وبشر في الجانب الآخر. بل هي درجات تقود إحداها إلى الأخرى. كانت فكرة صراع البراءة والخطيئة وكون التاريخ في صراع بين الخير والشر غريبا عن الفكر اليوناني. "كانت الأخطاء في عالمهم أكثر من الجرائم، فكانت المبالغة والتطرف هي الجريمة الوحيدة." ولعل هذا هو ما يوضح خليط القوة واللين في الميثولوجيا اليونانية.

عامة لا يمكن تصور التمرد إلا على شيء ما. وكانت فكرة الخالق المسؤول عن الوجود وعن المصير المرفوض هي التي أضفت معنى، وأسبغت مضمونا على الاحتجاج الإنساني. وهكذا نستطيع القول بلا تردد إن تاريخ التمرد الغربي كان مصاحبا للمسيحية.

حتى لا تتعكر أفكارك بالنهار ولا أحلامك بالليل

كان لا بد من الانتظار حتى نهايات الفكر اليوناني، لكي يبدأ التمرد وسط المفكرين الذين أحدثوا نقلة في الفكر، خاصة أبيقور (٣٤١-٢٧٠ ق.م). وعندما أتكلم عن نهاية الفكر اليوناني القديم، إنما أقصد بداية شمس الميثولوجيا في المغيب، وبزوغ أول أشكال المادية التي عرفها التاريخ عند أقدم الفلاسفة. هذا الشكل من المادية، الذي يطلق عليه المفكر اللبناني حسين مروه **المادية الساذجة**،[٧٩] كان مبنيا على موقف ديالكتيكي عفوي. كان قد سبق لهرقليطس (حوالي ٥٤٠ - ٤٨٠ ق.م) أن قام بتفسير الروح تفسيرا ماديا. ثم خطا ديموقريطس (٤٦٠-٣٧٠ ق.م) خطوة أخرى بتفسير وجود

الآلهة تفسيرا ماديا، فالوجود والزمان أزليان، وكل شيء بسبب، حتى الآلهة.

لكن أبيقور بلغ بالمذهب المادي اليوناني القديم مراحل عليا. فالمعرفة العلمية يبلغها المرء عن طريق الحواس والتجربة. وعندما قادته معرفته إلى الحزن العميق على البشرية في مصيرها المحتوم..الموت، وجد، رغم هذا، أن بلوغ السعادة مرتبط بالمعرفة، "فلا سعادة دون معرفة مكان الإنسان في العالم، ودون تحرير الإنسان من الخوف: الخوف من الآلهة، من الموت، من الحياة الغيبية." وهو يعبر عن عدم خوفه من الموت "بأنك تستطيع أن تحتاط من كل شيء. لكن فيما يتعلق بالموت، نحن جميعا نعيش في قلعة ساقطة!" ثم في تمرد كامل، ولو فكريا، على هذا المصير ينكر الموت، لا "معنى للموت بالنسبة لنا، لأن ما لا يمكن تعريفه لا يمكن إدراكه، وما لا يمكن إدراكه لا معنى له."

ثم يأتي لوكريتيوس (٩٨–٥٥ ق.م) صاحب «ملحمة في الطبيعة»، التي يعرض فيها شعرا مذهب أبيقور، ليذهب أبعد، "هذا العالم الفسيح مقضي عليه بالموت والدمار." وبما أننا جميعا فانون يجب أن نستمتع بحياتنا، ليس باللذات المادية، بل بتثقيف الروح والتمسك بالفضيلة. ثم يذهب أبعد ،"مما لا جدال فيه أن الآلهة، بطبيعتهم، يستمتعون بخلودهم في هدوء تام، غير مبالين مطلقا بشؤوننا ، فهم بعيدون عنها تماما!" لهذا هو يدعونا إلى نسيان الآلهة، وألا نفكر فيهم وعندئذ "لن تتعكر أبدا أفكارك في النهار ولا أحلامك في الليل."

ولما كان مفهوم التمرد الديني يتمحور حول هذا الرب المؤجل الثواب والعقاب والذي يصم أذنيه عن صراخ البشرية فقد سخر لوكريتيوس من العقاب في الآخرة، "لماذا عقاب الشر في الآخرة، بينما نرى بوضوح، هنا على الأرض، أن الخير بلا ثواب." وهذا يعمق نظرة أبيقور، التي رغم الموت المحقق، تطلق أنشودة النصر، "لقد أفلت من كمينك أيها القدر. أغلقت كل المسالك التي يمكن أن تهاجمني منها. لن تهزمني لا أنت ولا أي قوة شريرة أخرى. وعندما تحين ساعة الرحيل المحتوم ستنطلق سخريتنا من هؤلاء الذين تشبثوا عبثا بالبقاء، منشدين بافتخار: لكم عشنا بكرامة."

اختلط التمرد الأول بالجريمة اللاهوتية الأولى عندما قتل قابيل هابيل، ونشأت عبر العصور علاقة أوثق بين التمرد وأبناء قابيل، أوثق حتى مما كانت عليه العلاقة مع أبناء بروميثيوس. لأنه كلما تقدم الإنسان أكثر عرف أكثر، وكلما عرف أكثر رغب أكثر، وكلما رغب أكثر تمرد أكثر..وعندما يكف عن التمرد على الغيب يتمرد على اللاهوت.

ما إن ارتبط التقدم بالمعرفة، وقادت المعرفة إلى التمرد، حتى أصبح رب «العهد القديم» هو المعبئ لكافة قوى التمرد. كان الخضوع لرب إبراهيم وإسحق ويعقوب هو الباعث على خوض الفكر

مضمار التمرد حتى نهايته، لكي يصل لتحرير الإرادة. ذهبت اليانسينية إلى أن الخلاص في الآخرة ليس مقررا من قبل الميلاد للمصطفين من المؤمنين، كما يدعي الجزويت (اليسوعيون)، بل هو ممكن للكافة من خلال التقوى الحقيقية، لا النفاق الديني: من خلال رفض الجبرية والتمسك بالاختيار الحر.(٨٠) وهكذا يميل العقل دوما إلى التشبث بحرية الإرادة.

غير أن العقل المتمرد المتمسك بالشك وجد، من نفس وجهة النظر هذه، أن «العهد الجديد» إنما قد أتى للرد على كل قابيل في العالم بأن رسم صورة للرب أشد رقة من صورة **رب الجنود** في «العهد القديم»، ليكون وسيطا شفيعا بين الرب والإنسان. هكذا كان المسيح، في نظرهم، يحل مشكلتين كبيرتين – الشر والموت – بأن يمر بالتجربتين. يعاني الإنسان الرب ويتعذب من شرور الإنسان. ويموت الرب الإنسان كما يموت كل البشر. هكذا يرى كامي "أن ليلة الجلجلة ليس لها هذه الأهمية في تاريخ الإنسان إلا لأنها وسط كآبتها تخلت الألوهية فيها عن امتيازاتها التقليدية، وتجرعت حتى الثمالة عذاب الموت واليأس." تتضمن هذه الرؤية جانبين هامين أولهما: أن المسيحية واجهت التمرد على مصير الإنسان وقدره الظالم بتبرئة السماء من هذا المصير وذاك القدر، فابن السماء نفسه يقاسي ويموت. وثانيهما: أن العذاب الشديد والألم غير المحتمل بلغا حد اليأس من النجاة، لأنه ما دام الرب إنسانا فلا بد أن يصاب باليأس من الخلود. غير أن براءة وبساطة يسوع، وكل ما تحلى به من جميل الصفات، دفعت الرياح أكثر في أشرعة قابيل المتمرد اللاهوتي، ووجدها تكرارا لرفض قربانه، وتفضيل قربان هابيل غير المبرر، بل إنه كلما دوت في الآفاق صرخة تمرد، كان الجواب يأتي عليها فورا بالمزيد من العذاب. ففي خلال قرنين من الزمان حاولت المسيحية اليونانية القضاء على عبث العلاقة الوثيقة بين الإنسانية المعذبة والرب الذي لا يرحم، خاصة في الربط بين العهد القديم والعهد الجديد. فقد حاول ماركيون في القرن الثاني الفصل بين المسيحية واليهودية من حيث الطبيعة والجوهر، ولكنه اتهم بالزندقة.(٨١) مع أنه كان لا بد من الفصل بينهما، ليس فقط لأن **رب الجنود** التوراتي يثير رياح التمرد، بل لأن الله في التوراة ، وكما لاحظ برجسون، "إله غيور غاضب، منتقم جبار، يلعن بني إسرائيل، في حين إن الله في الإنجيل إله المحبة والرحمة والمغفرة." كان تمرد ماركيون تمردا لاهوتيا، أي داخل إطار اللاهوت. كان يبشر بالخلاص الروحي (الغنوصية): الخلاص من القوة المسؤولة عن الفناء والموت، بل إنه من الواجب كراهية هذه القوة الشريرة. لقد حول ماركيون ببساطة "مجرى التمرد ووجهه ضد إله شرير أدنى حتى يكون أقدر على تمجيد الإله الأعلى." وجد أنه من الواجب أن ننكر ما خلقه هذا الشرير بالتنسك إلى حد تدمير كل الخليقة وذلك بالامتناع الجنسي. ولعل هذا هو جذر الرهبنة الأصلي.

ولكي ترتفع موجة التمرد أكثر فأكثر توالت قرارات التكفير البابوية على ماركيون لأنه صاحب الفصل بين المسيحية واليهودية؛ والأب آريوس السكندري (٢٨٠ -٣٣٦) لأنه أعلن إنسانية المسيح؛ ودوناتوس الأب القرطاجي لأنه دعا إلى قيام كنيسة وطنية إفريقية، ورفض سيطرة روما الثقافية والدينية (القرن الرابع).

إنكار ألوهية المسيح وهذه المواقف الجامدة المتسلطة من كنيسة روما، طوال قرنين من الزمن، مهدت للإعصار الثوري اللاهوتي الذي سيجتاح أوروبا في القرن الثامن عشر، بل أصبح يسوع رجلا بريئا آخر عذبه ممثلو رب إبراهيم الغاضب بطريقة بشعة. وتتسع الهوة من جديد، أمام الإنسان المتمرد، بين اللاهوت والوجود، وتتعالى من جديد صرخات الغضب على المصير الظالم العبثي.

لكل ما سبق، فشلت الأناجيل Gospels في القيام بدور الوسيط بين السماء والأرض، في أوروبا المسيحية. لم يعد كافيا أن تقول لكل شاك من معاناة أنك لم تعانِ أكثر من المسيح، أو أن الخلاص لا يأتي إلا من المعاناة. وتتسع الهوة أكثر عندما يصل الأمر إلى اعتبار أن المعاناة ليست ظلما، فكافة الآلام ضرورية. باختصار "البداهة المسيحية المرة، وتشاؤمها المشروع من مصير الإنسان، يقوم على افتراض أن الظلم العام يرضي الإنسان كالعدل العام!"

رغم هذا الجو المغلق الفكر، المفعم بالألم، لم يفقد المتمرد الأمل. كان لا بد أن يصعد قابيل ويتوسط المسرح ليعلن الرفض المطلق. ليس رفض اللاهوت فحسب، بل رفض واقع الحياة الاجتماعي، ونظام الحكم السياسي، ورفض علاقة الأخلاق والسلوك والعواطف التقليدية الباردة بالإنسان الذي يعاني. ربما كان هذا جانبا من جوانب التمرد **الرومانسي** الذي أعلن عنه بصراحة فجة المركيز ده ساد (١٧٤٠–١٨٤٠). غير أن هذا التمرد الرومانسي تأصلت جذوره، وتوفرت منابع سقياه، في واحة عصر النهضة (الرينسانس)[٨٢] ريانة القطوف وسط صحراء الجفاف الفكري، بعد ظلام ليل العصور الوسطى الطويل.

تعرضنا في المقدمة على عجل للمصاعب التي واجهت المتمردين، علماء ومفكرين في عصر النهضة. ذلك أنه بعد أن قمع البابا حركات التمرد اللاهوتية، التي أشرنا إليها سابقا، وتحالفت كنيسة روما مع الإقطاع الأرستقراطي الأوروبي، ثم ظهور الإسلام كقوة سياسية واقتصادية فتية، خيّم ليل طويل على أوروبا وأسدل ظلام العصور الوسطى ستائره عليها. كانت هيمنة الإمبراطورية الإسلامية على موانئ البحر الأبيض المتوسط ومراكز التجارة عاملا حاسما في التقوقع والجمود في أنحاء أوروبا، بعد أن ساد الريف الإقطاعي استبداد كنسي، ناشرا الجهل، فارضا الخرافة، سعيدا بالتخلف. لهذا

بمجرد ما إن ضعفت القبضة العربية، وما إن بدأت الإمبراطورية الإسلامية في الاهتزاز والتفكك حتى بدأت التجارة الأوروبية تنتعش، وينتقل مركز القوة من الريف إلى المدينة، وينتعش سكان المدن البرجوازيين ويهبو لمواجهة الإقطاع والكنيسة التي اتحدت أهدافهما لتشابك مصالحهما، فكانت هذه الحرب الضروس التي حققت عصر النهضة.(٨٣)

لم تكن هذه الحرب تستهدف الاستيلاء على السلطة، بل مجرد إرساء قيم الحق والعدل وكرامة الإنسان. لم يحمل قادتها سيوفا، بل حملوا رؤوسا تمور بالفكر والعلم. ولم ينجم عن معاركها احتلال بلدان ولا سقوط ممالك، بل احتلت الحقيقة مكان الخرافة، وسقطت مملكة الظلام ليشع نور المعرفة. وهكذا أرسى متمردو عصر النهضة الأسس المتينة التي قامت عليها الحضارة الغربية المعاصرة.

لا زلنا نذكر عالم الرياضيات والفلك كوبرنيكوس الذي أنقذه الموت من مخالب محاكم التفتيش، وجيوردانو برونو الذي أحرق فعلا، والعظيم جاليليو جاليلي الذي اضطر إلى إنكار أن الأرض تدور حول الشمس. هذه الكوكبة الطليعية من المتمردين ثبتت صحة حساباتهم الدقيقة لمدارات الفلك بعد ستة قرون، عندما وطئت أقدام الإنسان سطح القمر. فخلدهم العلم والعالم.

شروق فجر النهضة

كان تمرد عصر النهضة طويلا وقاسيا. بدأ من أبسط الأشياء ليصل إلى أعظم وأهم المفاهيم والحقائق. كانت اللاتينية (لينجوا فرانكا) هي اللغة الوحيدة المسموح بها قراءة وكتابة لأنها لغة الكنيسة، التي تحتكر تلقين الدين وتفسير القانون. لذا كان التمرد على اللاتينية من المعارك الأولى التي خاضها قادة عصر النهضة ضد احتكار المعرفة. وحتى لا يعتقد البعض أن التمرد على اللاتينية كان يمس إيطاليا وفرنسا وإسبانيا فقط، ينبغي القول بأنه مسّ مجموعة الشعوب الجرمانية والإنجليزية وشعوب شمال أوروبا، رغم أن "لغة الكلام [فيها] لم تنحدر من اللاتينية حيث الفجوة بين لغة الكلام ولغة الكتابة أشد عمقا وأوسع مدى." لهذا لو أردنا أن نؤرخ لبداية عصر النهضة لما وجدنا تاريخا أنسب من مطلع القرن الرابع عشر بين عامي ١٣٠٧ و١٣٢٢، وهي فترة وضع ملحمة «الكوميديا الإلهية» التي نظمها دانتي اليجييري (١٢٦٥–١٣٢١)، أبو الشعر الإيطالي،[٨٣] وأبو الأدب القومي الإيطالي، لأنه أول شاعر كبير استخدم اللغة الإيطالية العامية في الإبداع الأدبي. كانت الكتابة باللغات القومية قفزة إلى الأمام، لأن مجرد استعمالها كان مقدمة لحركة الإصلاح الديني، وهي أكبر تمرد على الكنيسة الكاثوليكية بعد أن كانت الكنيسة تحتكر تفسير النصوص لتفردها بمعرفة اللغة. بل إن دانتي فتح الطريق أيضا لفرانشيسكو بترارك (١٣٠٤–١٣٧٤) لينظم الشعر الغنائي بالعامية. ليس هذا فحسب بل سيظهر لأول مرة نثر بالعامية الإيطالية بواسطة جيوفاني بوكاشيو (١٣١٣–١٣٧٥).

حركة متمردة بسيطة خلقت، في حوالي نصف قرن، من اللهجات العامية المستعملة في أوروبا لغات قومية لم تلبث أن استقلت بالتدريج وأصبحت كلا منها تسمي **لينجوا رومانتيكا**، أي اللسان المستعمل في أي من أمصار الإمبراطورية الرومانية، السابقة بالطبع. بظهور هذه اللغات القومية أخذت تتسع رقعة الديمقراطية باشتراك العامة والبسطاء في قراءة نصوص القوانين، والتعرف على حقوقهم السياسية. والأكثر أهمية أنهم عندما فسروا الدين بأنفسهم تمردوا على الطبقات، لأنهم وجدوا الناس، بشرع الطبيعة أو شرع الله ولدوا متساوين، لا فرق بين ابن الصعلوك وابن الأمير. "استعبد بعضهم بعضا بفعل قوانين اجتماعية بالية لا تستقيم مع المنطق، محورها نظام الوراثة...تزعم [الأرستقراطية] أن النبل يجري في دم النبلاء والخسة تجري في دم الفقراء بالوراثة!" ويأبى الواقع إلا أن يكذب هذه الدعاوى العنصرية المتخلفة فيحكم التاريخ على لويس السادس عشر، رغم أنه ملك ابن ملك، أنه "كان أحرى به أن يكون صانع أقفال،" ويصبح ابن محام متواضع من كورسيكا ..نابليون بونابرت. أكثر من هذا، وتأكيدا على إيجابية التمرد وتدافع موجاته، تمرد يقود إلى تمرد ويؤدي إلى

تمرد، إن التمرد على قانون الوراثة أدى بكل بساطة إلى تمرد ثالث على نظام الرق، لأن الناس يولدون أحرارا متساوين. وعندما قالت الكنيسة بأن الرق عاش في ظل كل الأديان لم يكن هذا الدفاع إلا مبررا لتمرد أبعد. لم يعد مقبولا أن يحكم الناس بقوانين سماوية مقدسة، بل يجب أن يكون الحكم بتفويض من الأمة مصدر كل السلطات.

بالطبع لم تحدث كل هذه التمردات بين يوم وليلة، بل استغرقت سنين طويلة، غير أن تمرد الإنسان كالموج المتدافع يتوالى بلا انقطاع. كما أن برجوازية عصر النهضة التجارية الوليدة، ليست هي البرجوازية التجارية الصناعية المتطورة، لأنه يحلو لكثير من الكتاب المحافظين أن ينسبوا للبرجوازية كل ما أحرزته الإنسانية من تقدم، وهو الأمر الذي أرى فيه خلطا للأوراق بعضها ببعض. فالفكر البرجوازي الذي صاحب الثورة الصناعية وما بعدها، لم يتحول إلى نظرية استعمارية تستعبد الشعوب فحسب، بل سعى إلى استمرار العبودية في ميدان الزراعة (الجنوب في الولايات المتحدة)، وأنه قبل بإلغاء الرق في الصناعة، لأنه وجد أن الآلة أقل كلفة من العبد وأقل مشاكل.[٨٤] وعندما انتشر التعليم العام في المجتمعات لم يكن هذا حبا في محو الأمية، بل لأن العامل المتعلم أكثر إنتاجا في المصنع من العامل الأمي. وهل نسينا الديمقراطية في أول عهدها؟ لم تكن البرجوازية بأي حال راغبة في أن ترد **للصعاليك** حقوقهم المدنية، ولا أن تشرك **الدهماء** في إدارة البلاد، بل لتصل بأصواتهم الكثيرة إلى الحكم في برلمان يحقق مصالحها باسم الشعب. ولا شك أن لويس عوض لم يجانب الحقيقة أبدا عندما رأى أن البرجوازية الصناعية "حين تحدثت عن المساواة ساعة الميلاد لم تكن تقصد أن تساوي ابن الميكانيكي مع سيده وابن سيده صاحب المصنع، لكن أرادت أن يتساوى صاحب المصنع، على خساسة دمه، مع جاره صاحب الأرض [الأرستقراطي] ذي الدم الأزرق القديم."

على أي حال، لم تكن معركة تسليم العامة مفاتيح المعرفة بإحياء اللهجات القومية، رغم بساطتها، سهلة ولا آمنة. فقد كانت الكنيسة يقظة ورجالها بالمرصاد. أقتلع دانتي من داره ونفي من فلورنسا عام ١٣٠١، وبعد شهرين من النفي يتحول القرار إلى الإعدام حرقا. فيبقى منفيا عشرين عاما حتى وفاته. وفي ١٣١٥ يمتد حكم الإعدام إلى أولاده، وكانوا لا يزالون في سن الصبا! العلماء والمفكرون العظام، أصحاب الأيادي البيضاء على الحياة والإنسانية جمعاء، لوحقوا وعذبوا لمجرد أنهم تمردوا على ما هو سائد من جهل وخرافة، فرضتها نواميس بشرية ودعمتها أفكار لبست لباس الدين بينما هي للحفاظ على مصالح اقتصادية. فالنظام الكوبرنيكي لم يناقض فقط وجهة نظر الكنيسة في الكون، بل أصاب احتكار الكنيسة للصواب في مقتل (كانت الكنيسة تقول إن الأرض مركز الكون وليس الشمس)، وبالتالي هدد البناء الاجتماعي الكنسي الصارم، الذي يدعم الإقطاع

ويضعه أعلى الهرم الاجتماعي ويهوي بعبيد الأرض الأقنان إلى القاع، بينما يتربع البابا على القمة. وكان الأقنان يقبلون الضيم على أساس القسمة والنصيب وفي انتظار اللحاق بالمسيح في الفردوس الأبدي الذي تبشر به الكنيسة. وفي هذا يقول الكاتب الإسباني ميجيل دي أونامونو (١٨٦٤-١٩٣٦)، "كنت أتحدث إلى فلاح ذات يوم، واقترحت عليه وجود إله يحكم في الأرض وفي السماء، كما اقترحت عليه عدم وجود عالم آخر، وأنه لن يكون بعث ولا نشور بالمعنى التقليدي المعروف، فأجابني الفلاح قائلا: وما فائدة وجود الله إذن."[٨٥] لهذا لم يكن مسموحا بأي شكل إعلان خطأ الكنيسة في أي شيء، لأنه لو أمكن احتمال خطئها لفتح هذا الباب أمام احتمال خطئها في كثير من القضايا. خاصة قضايا الاقطاع وشرعيته والعبيد وتعاستهم الدنيوية ونعمتهم عند اللحاق بيسوع!

ومما يدعو إلى عظيم الأسى أن هؤلاء المتمردين العظام الذين أحرقوا أو ذاقوا مر العذاب اضطرت الكنيسة الكاثوليكية نفسها، بعد اثني عشر قرنا (١٩٩٢) من المداولات، أن تعترف بأن جاليليو وحده كان محقا في تبني أفكار كوبرنيكوس. أما العظيم جيوردانو برونو فإنه لم يحظ بأي غفران، وما زالت أعماله في قائمة ممنوعات الفاتيكان. إلا أن الشعب الإيطالي اعتبره من **شهداء الحقيقة العلمية**، وأقام له عام ١٨٨٩ نصبا تذكاريا في مكان المحرقة في بيازا دي فيوري.

رغم هذه القسوة الضارية تطور التمرد حتى أصبح حركة شاملة. وبظهور اللغات القومية ازدهرت الآداب والعلوم والفنون. بعد اثني عشر قرنا من العقم الكنسي ازدهرت فنون الرسم والنحت، في روائع ليوناردو دافنشي ورفاييل ومايكل انجلو، بعد أن كانت محرمة بوصفها من الوثنيات الأولى. كما أدى هذا التمرد إلى رد الاعتبار للحضارات (الجاهلية) السابقة على المسيحية، ولا سيما حضارة اليونان والرومان. رد اعتبارهما كحضارات اعترفت بالإنسان والحياة الإنسانية، وكل ما هو جميل تحت الشمس. فمن ليس له ماض ليس له حاضر، ومن نسي حاضره أضاع مستقبله.

الإنسان في مركز العالم

أصبح التمرد في عصر النهضة حركة شاملة. تمرد البشر على الدين من أجل العلم، على القديم من أجل الجديد، على اللاهوت من أجل الإنسان، على السلطة من أجل العدل، على الماضي من أجل المستقبل. ارتبط التمرد على الدين بالتمرد على التخلف والجهل. تمرد المتمسكون باحترام العقل وكرامة الإنسان بجرأة على مركز السلطة ومصدر التسلط: الكنيسة التي تحتكر عقائد الايمان وقواعد التفسير.[٨٦] رفض الإصلاح الديني التوسط بين الإنسان والله، وجعل علاقة الإنسان بالله علاقة مباشرة في الدعاء وطلب المغفرة لرفع الوصاية عنه، كما اتجهت حركة الإصلاح الديني إلى جعل

مصدر الدين هو **الكتاب وحده** مع رفض التراث الكنسي، "نظرا لوجود تعارض بين أقوال المسيح وعقائد الآباء، بين دعوة الإنجيل الأخلاقية وعقائد الكنيسة الوثنية."(٨٧) كما أن حركة الإصلاح هذه ربطت بين الحرية السياسية والحرية الدينية، رافضة أي سلطة للكنيسة دينية كانت أم دنيوية.

صحيح أن البابا استطاع أن يقمع متمردي الكنيسة، في القرون الأربعة الأولى، الذين طالبوا بقومية الكنيسة في الإسكندرية وشمال أفريقيا. لكنه في عصر النهضة ظهر مارتن لوثر (١٤٨٣–١٥٤٦) ليقود حركة تمرد كنسي، على نفس الأسس القومية، فيدعو إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية ، لغة أهل بلاده، علاوة على إلغاء صكوك الغفران، ودور الكهنوت في الوساطة بين الله والناس. فأصدرت البابوية عليه قرار الحرمان.(٨٨) كما تُرجم الكتاب المقدس إلى اللغة الفرنسية، ونتج عن هذا إمكانية ممارسة الصلاة باللغات القومية. وقامت كنائس مستقلة، ليس هذا فحسب بل والدول المستقلة قوميا.

كان التمرد على البابوية وكنيسة روما الكاثوليكية، كما هو واضح، تمردا لاهوتيا، أي داخل إطار اللاهوت، ومع ذلك لاقى العنت كل العنت. قد تكون طبيعة التمرد التي تنشد الكمال دائما، أو ما ووجه به هذا التطلع المشروع من عنف كهنوتي وصلف وقسوة، أو لهذين السببين مجتمعين، أن تحول التمرد عن مسيرته اللاهوتية ليصبح تمردا على اللاهوت ككل. ظهر توماس مونزر (حوالي ١٤٩٠ – ١٥٢٥) ليتبنى شكلا اجتماعيا سياسيا وثوريا، ويصبح الممثل للجناح الشعبي الجذري للإصلاح، والمناقض لموقف لوثر المحافظ. لم يعارض مونزر الكنيسة فحسب، بل المسيحية والإقطاع ككل. بدأ برفض عماد الأطفال، وتطور إلى القتال مع الفلاحين الألمان حتى قتل في الحرب. كان معنيا بقضايا الفقراء، فسعى إلى إقامة مجتمع بلا طبقات وقيام قطاع عام حكومي ومجتمع طوباوي اشتراكي تسوده المساواة بين البشر. وبهذا يعتبر من أوائل الاشتراكيين الخياليين، كما أنه يشارك في بعض معتقدات دانتي الذي كانت له معتقدات في الفكر السياسي تقوض سلطة الكنيسة في الدولة، وتحرر السلطة الزمنية (الدنيوية) من السلطة الدينية، وترفع ولاية الباباوات عن الملوك. كما أن دانتي كان أول من أعلن رفض دعوى "أن تصدع الإمبراطورية الرومانية وانهيارها كان نتيجة للغضب الإلهي." وأن عصر الرومان الإمبراطوري لم يكن ضلالا في ضلال ولا فسادا في فساد، بل كان عصرا مجيدا ازدهر فيه الإنسان وحضارة الإنسان، حتى قبل ظهور أديان التوحيد، بعد أن ظلت الكنيسة، قرابة ألف عام، تكرس جاهلية ووثنية العصر الروماني.

أدى التمرد على جمود الفكر الديني، وظهور حركة الإصلاح الديني، وتحويل بؤرة الاهتمام من الإله إلى الإنسان، إلى ظهور مذهب **الإنسانية Humanism**. هذا المذهب، بتبسيط غير مخل، يعبر

عن مجموعة الاتجاهات الفكرية والفلسفية التي تهتم بالقيم الأساسية في الإنسان، وتتميز باحترام الفرد والتسامح بين الناس، الأمر الذي يؤدي إلى الديمقراطية على مستوى الأمة. وفي توجه مخالف تماما لتعاليم القرون الوسطى الدينية، رأى الهيومانيون أن الرجوع إلى المفكرين القدامى هو السبيل للتعرف الأفضل على الإنسان والعالم. لذلك درسوا المخطوطات القديمة في لغاتها الأصلية، فخرج من هذا الاتصال مع الثقافات القديمة مثال جديد للحكمة، وفلسفة تؤمن بجدارة الإنسان كإنسان، وقدرته على التقدم. لهذا لوحظ أن دانتي أفسح في «الكوميديا الإلهية» مكانا مرموقا للكتاب القدامى، كما أن بترارك كان في كتاباته يستلهم هوراس وأفلاطون.

ظهرت نزعة الدفاع عن المسؤولية والكرامة الإنسانية عند الفيلسوف الإيطالي جيوفاني بيكو دللا ميراندولا (١٤٦٣-١٤٩٤)، ثم تحولت إلى مذهب عند إراسموس (١٤٦٦-١٥٣٦)،[٨٩] "يضع الإنسان في مركز العالم، ويعيد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص." وقد تحول المذهب الإنساني تدريجيا إلى مذهب سياسي يقوم على رفض السلطة الدينية، وتأسيس المجتمع المدني العلماني الحديث.

اتسم عصر النهضة في بدايته بالتمرد على الأفكار السائدة دينيا وعلميا دونما تعرض للنظام الاجتماعي الاقتصادي . لكن هذا الفكر المتمرد وصل في نموه وتطوره، رغم كل شيء، إلى طريقين مختلفين سياسيا: واقعي يتعرض لما هو كائن؛ وخيالي (طوباوي) ينشد ما ينبغي أن يكون. كان المتحدث الرسمي باسم الاتجاه الأول نيكولو مكيافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧)؛ وعبر عن الاتجاه الثاني توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) والفيلسوف الإيطالي كامبانيللا (١٥٦٨-١٦٣٩). كما ظهرت المنابع الفكرية والأصول الجذرية لقمع التمرد، أو ما يمكن أن نسميه بالثورة المضادة أو الاستبداد الفاشي: الفكر المعادي لأي نهضة أو تقدم وكافة تطلعات الإنسان، الذي ستعاني البشرية على يديه الويلات، في القادم من العصور والأيام. ظهر هذا التوجه الثالث المضاد عند الراهب جيروم سافوناورلا (١٤٥٢-١٤٩٨). ونظرا لأهمية هذه الاتجاهات الثلاثة، وانعكاساتها على التمرد عامة، رأيت الوقوف عندها قليلا.

مكيافيللي ليس شريرا

ربما كان الحلف الظلامي شرقا وغربا، أو التحالف اللاعقلاني أو الاثنين معا، هو الذي لم يستنبط من مكيافيللي غير مبدأ لا أخلاقي أساسه **الغاية تبرر الوسيلة** مهما كانت الواسطة لا أخلاقية أو شريرة، وأن الغش والخيانة والقسوة أدوات لتحقيق الأهداف السياسية. والحقيقة أن كتابه «الأمير»

(١٥١٣) كان بداية الطريق في الفكر السياسي الحديث بسبب واقعيته الشديدة في الوصف والتحليل. كما أن إيطاليا في زمن مكيافيللي لم تخرج بعد من النظام الإقطاعي و لم تدخل عصر تكوين القوميات الحديثة، التي توحدت في ظل ملكيات مطلقة تخضع إرادة الجميع وتجمعها قبل قيام الدولة العلمانية الحديثة، المؤسسة على العلوم والفنون والآداب والنظم والشرائع والقوانين والقيم والمقاييس والأحكام الدنيوية الوضعية، المستمدة من منطق الحياة واللازمة لصلاح الدنيا وليس لمجرد التمهيد للآخرة. ولم يكن هذا بالأمر الهين اليسير.

صحيح أنه تبنى مبدأ القوة، "الناس تخاف من الأقوياء وتزدري الضعفاء" وأنه رفض تماما الأخلاق المسيحية ، "طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السماوات."[٩٠] بل إنه في «الأمير» كان يمهد للاستبداد، أو المستبد العادل، عندما قال، "إن أبناء إيطاليا...تنقصهم القيادة الفذة التي يمكن أن تقودهم إلى النصر والمجد في معركة الحرية والكرامة. وهذا هو الأمير المنتظر...." كل هذا قيل وأكثر!

غير أن للحقيقة وجها آخر أكثر إنصافا. مكيافيللي، ابتداء، متمرد وضع الأسس النظرية لأيديولوجية جديدة تنتقل من السماء إلى الأرض، سواء في «الأمير» أو في «أحاديث لتيتوس ليفيوس»، كتابه الآخر الأقل شهرة وإن لم يقل أهمية. أعلن مكيافيللي بوضوح أن المجتمع "لا يتطور بإرادة الله، بل طبقا للقوانين الطبيعية. فالله لا يحب أن يفعل كل شيء، حتى لا يجردنا من حرية الإرادة ومن بعض ذلك المجد الذي هو حق لنا." فالأمير المنتظر، من وجهة نظره، ليس هو المستبد فحسب، بل هو القوي الفاعل؛ القوة والمصالح هي القوى الفاعلة في التاريخ. القوة كانت، وفي اعتقادي ما زالت، ضرورية لتحقيق المصالح، خاصة ومكيافيللي عاش في أوروبا "في عصر كرّس قمة الفصل بين السياسة والأخلاق، بل بين السياسة والدين جملة." لهذا، وحتى لا يستبقنا أحد لإبراز تبرير الواسطة مهما كانت شريرة، نقول إنه وهو يفصل بين السياسة والدين لم يكن من صناع السلام الوديعين، الرحماء، الجياع أو العطشى إلى البر، بل كان سياسيا يصنع أمة. يؤكد هذا أنه وهو يدعو إلى فصل السياسة عن الدين والأخلاق الكنسية، كان داعية العودة إلى الأخلاق الواقعية، أخلاق الفطرة في حب الحرية والاستقلال وروح الوطنية والقومية، بدلا من التركيز على طلب الآخرة بالأخلاق الدينية. نعم كان ينشد القوة لتحقيق المصالح، القوة البناءة. وهل كان رئيس وزراء بريطانيا ووزير خارجيتها الديمقراطي بالمرستون مخطئا، كمكيافيللي، عندما قال، "ليس لإنجلترا أصدقاء دائمون أو أعداء دائمون، وإنما مصالح دائمة." لم يقل أحد إن هذا موقف غير أخلاقي في عالم مختلف تماما عمّا كان عليه الحال أيام مكيافيللي. وقت وضع «الأمير» كانت القوة لا المصلحة وحدها لازمة لإقامة

دولة قومية قوية في إيطاليا المفككة الأوصال، المقسمة لإمارات، حتى باتت مطمعا لكل جاراتها تقريبا.

قضى الدبلوماسي، ابن المحامي رقيق الحال، نصف حياته في خدمة جمهوريته فلورنسا، في سفارات عديدة إلى بلاط ملوك وأمراء أوروبا، وقضى النصف الثاني محدد الإقامة في دارته الريفية.[٩١] عاش إيطاليا الممزقة، فكل إمارة يحكمها نبيل بالوراثة، أو مغامر بالجريمة والاحتيال، أو عسكري بقوة السلاح. كل هذا أتاح للجيران، ألمانيا وفرنسا وإسبانيا، أن يحتلوا إمارة هنا وإمارة هناك، وكان كل شيء مقبولا ما دام في ظل الكنيسة التي ترعى الجميع في السماء، وعلى الأرض. تعلم الكثير، في نصف عمره الذي قضاه في العمل الدبلوماسي، أثناء تردده على بلاط الملوك وقصور الأمراء، ومن خلال مشاهدته للجيوش المختلفة وهي تجتاح الأوطان بلا مقاومة ما دامت تحمل الصليب. وجعلته تجاربه هذه الخبير الذي سيتفرغ وهو في الثالثة والأربعين ليضع «الأمير» في فن الحكم وعلم السياسة.

لم تكن خبرته فقط هي التي جعلته يتمسك بفصل الدين والأخلاق عن السياسة، بل كان الواقع والممارسات العملية تدفعانه لهذا. إذ كان الباباوات والكرادلة يخلطون الدين بالدولة بالسياسة دونما مراعاة لأي مبدأ أخلاقي. كان توماس دي توركيمادا (١٤٢٠-١٤٩٨)، رئيس محاكم التفتيش في إسبانيا، يبرر إحراق مئات الزنادقة والسحرة على الخازوق بقوله، "نحن نحرقك في الدنيا رحمة بك حتى ننقذك من النار الأبدية في الآخرة." إن تحول الأخلاق بل والدين نفسه إلى أداة جهنمية كهذه كان كفيلا بتبني امير مكيافيللي الحياة المدنية الدنيوية. بل هكذا أصبح من أهم فلاسفة السياسة الذين وضعوا أساس الدولة القومية الحديثة، أو لعله أهمهم جميعا.

تطلع مكيافيللي إلى الوحدة القومية الإيطالية لإنقاذها من مطامع الطامعين. بالوحدة القومية يمكن بناء الدولة العلمانية المركزية. وكانت كلمة **الوطنية** جديدة لم تسمعها أوروبا منذ أكثر من ألف عام في ظل **الكنيسة والأخوة في الدين** بدلا من الأخوة في الوطن.[٩٢] لهذا ركز مكيافيللي دوما على فكرة الوطنية والمواطنة، "ليس في حياة الإنسان واجب أكبر من واجبه نحو وطنه." هذه الروح الجديدة التي انطلقت من كلمات «الأمير» هي جوهر عصر النهضة الأوروبية: عصر بزوغ شمس القوميات التي تمردت على العالم المسيحي الواحد، الرافض للحياة الدنيا الساعي، نظريا، في طلب الحياة الأخرى، لتقيم دولا وطنية قومية فتية تعمل لدنياها كأنها تعيش أبدا. "عاد الأوروبيون يرددون ما كانوا يرددونه في جاهليتهم اليونانية الرومانية، أيام كاتو وشيشرون ويوليوس قيصر...: ما أحلى الموت في سبيل الوطن...بدلا من القرصنة باسم الصليب."

كان نظام المدينة الدولة أو الدولة المدينة يُطمع في البلاد كل طامع. فكان لا بد من القوة: القوة لتحقيق حلم حياته، الحلم الوحيد العظيم الذي عاش من أجله، حلم تحرير وطنه، وتوحيده بالقوة. "إيطاليا الآن، وكأنها فاقدة الحياة، تنتظر من يطبب جراحها، ويضع حدا للنهب الذي يجري في لومبارديا، وللجزية التي تدفعها تسكانيا." وبعد أن يقول، "إنها تصلي إلى الله أن يبعث إليها مخلصا" يعود ويستدرك، "الله لا يحب أن يفعل كل شيء...." والوسيلة هي الحرب التي تحقق العدالة العظمى، "الحرب عادلة عند من يحتاجون إليها، والسلاح مقدس حين تفقد كل الأمل إلا في السلاح." وهو يصر أن يكون قوام هذا الجيش من الايطاليين. "إن أبناء إيطاليا جنود شجعان أكفاء، لكن تنقصهم القيادة الفذة التي يمكن أن تقودهم إلى النصر والمجد في معركة الحرية والكرامة."

مع تعلقه بالدولة القوية المركزية نجده لا يمانع أن تقوم في ظل الكنيسة، لأن القيم الدينية لها دور في ضبط المجتمع، لكنه ينصح بتقليم أظافرها ويحذر رئيس الدولة من استفحال قوة الكنيسة فتصبح قادرة على تحدي السلطة الزمنية، لما في هذا من مجلبة لخراب الأمم.

ثم يتعرض مكيافيللي لشرح وجهة نظره في أسباب نهوض الأمم وانحطاطها في كتابه الثاني «أحاديث لتيتوس ليفيوس»، وهو عبارة عن تعليقات حول السنوات العشر الأولى في مدونة المؤرخ الروماني تيتوس ليفيوس. وهو يركز على دور الدين والمؤسسة الدينية والقواد ودور العلوم والفنون والآداب في رقي المجتمع وانهياره. ففي الفصل العاشر من الكتاب الأول من «الأحاديث» يبرز مكيافيللي "إن احترام الجمهورية والعمل على سعادة مواطنيها بالعدل والحرية والأمان هو طريق السلامة، بينما إقامة الطغيان ونهب العباد وإشاعة الجاسوسية وإرهاب الناس بالنفي والمصادرات وسفك الدماء هو سكة الندامة بالنسبة لأي حاكم." ويربط بين الدين وانحطاط الأمم، وهو لا يقصد دينا معينا، لكن الدين بصفة عامة. والحقيقة أننا لن نجد أوضح من تحليل مكيافيللي لفساد القيادة الروحية للعالم المسيحي ممثلة في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في نهاية العصور الوسطى. وفي هذا الصدد يصل المتمرد إلى حد تكفير المجتمع. "سيرى الكثيرون أن سعادة مدن إيطاليا آتية من الكنيسة الرومانية...[مع] أن هذه البلاد فقدت كل تقوى وكل دين بسبب المثل السيئ الذي يقدمه البلاط البابوي...فنحن مدينون، في المقام الأول، للكنيسة والكهنة بأننا أصبحنا مجردين من الدين وأشرارا." وبعد أن يوضح دور الكنيسة في خراب البلاد بتقسيمها، يقدم الأدلة التاريخية على أن القدماء كانوا أكثر حبا للحرية من معاصريه. "ونتيجة للفرق بين ديانتنا وديانة القدماء...أصبحنا بفضل ديننا أقل تقديرا لشرف الحياة، بينما كان الوثنيون أكثر حيوية في أعمالهم بفضل تقديرهم العظيم للحياة وبذلهم فيها خير ما عندهم." بعض هذا الكلام يدل على أن مكيافيللي يقف موقف الناقد من الدين

المسيحي في صميمه، ويحمله مسؤولية انهيار الرومان أمام قبائل البرابرة والرخاوة التي أصابت الأوروبيين نحو ألف عام، وبعضه الآخر يدل على أنه يقف موقف الناقد من المفسرين أي القديسين والباباوات والكهنة وآباء الكنيسة بوجه عام. والحقيقة أنه عنى الجانبين معا وتمرد على الإطار وغرد خارج السرب الذي أقامه دعاة الإصلاح الديني من معاصريه، الذين سددوا سهامهم للكاثوليكية وفتحوا باب الاجتهاد اللاهوتي، أمثال مارتن لوثر وكَلْفين وسير توماس مور، وكلهم من معاصريه.

خلاصة القول إن مكيافيللي جعل الغاية تبرر الواسطة لأن غاياته كانت عظيمة وتركت بصمتها واضحة على جبين الإنسانية، الأمر الذي يبرر أي واسطة ما دامت لصالح الإنسان.

إنه عندما فصل بين السياسة والأخلاق كان فصله ظاهريا فقط، لأنه أحل مجد الإنسان وشرفه وكرامته، وحرية الشعوب والعدالة الاجتماعية، وحماية الحرية والعدالة والكرامة والأمن والحقوق بالقانون وبالقوة المسلحة إذا لزم الأمر- أي اللبنات الأولى في منظومة الأخلاقيات الاجتماعية المدنية- محل الأخلاق الدينية المنافقة التي تتمحور حول واجبات الإنسان والتقوى ومخافة الله والزهد في نعيم الدنيا طلبا لنعيم الآخرة، وكل ما لم تكن تمارسه القيادات الروحية بأي حال، والتي كانت رائحة مفاسدها تزكم الأنوف.

كما تمرد مكيافيللي على التجزئة من أجل الوحدة وإقامة الدولة المركزية. تمرد على **أخوة الدين** من أجل المواطنة القوية والوطنية. تمرد على إلغاء الكنيسة وحلفائها الإقطاعيين لحقوق الإنسان الدنيوية، من أجل حقوقه لا المدنية فحسب بل والسياسية أيضا. تمرد على الخلق المنافق من أجل سلوك اجتماعي نابع من القومية والوطنية. وهو فوق كل هذا تمرد على قوات الأمير المرتزقة من أجل جيش وطني يحمي أرض الوطن وسيادته. بل إنه جعل من القومية والوطنية ينبوع الأخلاق الجديدة، وقيم الفضيلة الإنسانية، ومصدر الحقوق السياسية للمواطن.

ترنح كرادلة الظلام، فظهر الإخوان

كان لا بد من التوقف عند المتمرد مكيافيللي لأهميته بالنسبة للفكر السياسي الحديث، وذلك قبل أن أتعرض لتوماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) الذي يعتبر أشهر ممثلي الاشتراكية الطوباوية في عصر النهضة. «يوتوبيا» هو مؤلفه الذي انتقد فيه بشدة الملكية الخاصة والعلاقات السياسية الاجتماعية في إنجلترا. دعا إلى الملكية العامة والمساواة، ووضع تصورا يكون الإنتاج فيه اشتراكيا مع تنظيم العمل وعدالة التوزيع، دون أن يضع آلية لتحقيق هذه الأهداف. وقد أعدم نتيجة لمجمل آرائه ومواقفه.

أما الفيلسوف الإيطالي تومازو كامبانيللا (١٥٦٨-١٦٣٩) فقد كان متصوفا يدعو إلى

وحدة البشر وخير الإنسانية في ظل البابوية، لكنه كان في نفس الوقت متمردا على أوضاع المجتمع السياسية والاجتماعية. فدعا إلى اشتراكية خيالية تقوم على حكمة العقل وقانون الطبيعة، ثم قاد ثورة لتحرير إيطاليا من الحكم الإسباني (١٥٩٩). غير أن اعترافه بالبابوية ومناداته بكنيسة مثالية لم يشفع له، فقدم لمحاكم التفتيش المكونة من قساوسة فقط، حيث حوكم وعذب وقضى في السجن ٢٧ عاما قبل أن يموت. لكنه وضع في السجن كتابه «مدينة الشمس» (١٦٠٢) الذي لعب دورا هاما في تطور الأفكار الاجتماعية التقدمية. وكان له إسهامه في صياغة الاشتراكية الخيالية فيما تلاه من عصور.

ولما كان عصر النهضة هو عصر التمرد على كل شيء وفي كل ميدان، بعد ألف عام من الهيمنة الكنسية، فإننا نلحظ أن جيوردانو برونو، العلامة والمفكر الإيطالي الذي أوردنا ذكره في المقدمة، عندما أعلن أن الله والعالم أسماء لشيء واحد وواقع واحد، كان يفتح الباب للمذهب التجريبي على مصراعيه. لقد قامت النهضة العلمية في هذا العصر على المذهب التجريبي والفكر المادي. بعد أن رفض النقاد والفلاسفة كل الموروث القديم، قام العلم على أنقاض الموروث القديم الذي ثبت خطؤه عند التجريب. توصلوا إلى أن الجهد الإنساني وحده هو مصدر كل نظرية وليست المصادر السابقة، سواء كانت كنسية أو غيرها. فكان لفرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦)، صاحب الإسهام الكبير في تنمية المذهب التجريبي في الفلسفة والعلوم، دور كبير في تكريس قدرة الطبيعة الخلاقة: **لا انتصار على الطبيعة إلا بطاعتها.** أدرك متمردو ذاك العصر ما أعلنه سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) فيما بعد من أن الطبيعة تملأ المكان فلا خلاء. الطبيعة خالدة مثل الله، قوانينها وصفاتها. وفي لغة سبينوزا "الله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة." أما العجوز العظيم جاليليو جاليلي فبعد أن أعيته الحيل لإقناع قضاته الكنسيين بأن القول إن الأرض تدور حول نفسها ليس كفرا، ناشدهم "الفصل بين اللاهوت والعلم، لأنهما مختلفان موضوعا ومنهجا وغاية، وذلك حتى لا يتعارضان ولا يتصادمان." لقد اضطروه ، تحت تهديد التعذيب، أن ينكر قناعاته. لكنه خرج من المحكمة وهو يردد، "لكنها تدور...تدور." نعم، لكم كلف التمرد على الموروث من عذاب وإعدام على الخوازيق وفي المحرقة، غير أن تضحيات المتمردين لا تذهب سدى. إنهم يخطون بخطو ثابت على طريق الأشواك ولا يتوقفون أبدا، لكي نعيش من بعدهم.

لقد استطاع المتمردون في عصر النهضة إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر، والتحول من الماضي إلى المستقبل. نقدوا، بل نقضوا الموروث حتى يمكن التحرر منه كمصدر للعلم وكقيمة في السلوك. تم التحول من سلطة النقل إلى سلطة العقل، "انتقلوا من سلطة الكتاب المغلق [المقدس] إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، ومن البحث عن خلود

الروح إلى البحث في طبيعة البدن وتكوين الجسم. فتم اكتشاف علم وظائف الأعضاء وعلوم الأحياء والتشريح والطب الحديث." فهل بقي هنالك أي شك في ترابط وارتباط التقدم والتمرد؟

لا أظن.

إذا كان عصر النهضة اقترن بالإصلاح الديني، وإذا كان التمرد على الموروث المضلل قد تراجع أمام زحف الجديد المستنير، فإن هذا لم يمنع أعداء التنوير من التحرك، لم يمنع من يفزعهم ضوء الشمس الساطع من الهجوم. فهبت خفافيش الظلام لتطفئ نور النهار. خرج مصاصو الدماء من قبورهم. هرعوا لتكبيل الإنسان قبل أن يستكمل حريته. انطلقوا لتدمير قلعة المعرفة قبل أن يكتمل البناء، واندفعوا لإطفاء نور الحقيقة كي تتلظى نار الوهم ويشتعل لهيب الخرافة من جديد. وحتى تنطلي حيلتهم على جموع البسطاء، ولكي تكتمل الخديعة، رفعوا راية التمرد ليضربوا التمرد. رددوا شعارات التنوير ليعم الظلام. فمنذ أكثر من خمسمائة عام وضع من يضيرهم التقدم أسس وقواعد الاحتيال والخديعة لتدمير الجديد الذي تلتف حوله الجماهير المشتاقة لاستعادة حقوقها الطبيعية المسلوبة.

إذا كانت منجزات عصر النهضة قد بدأت بالإصلاح الديني، وكانت حركة الإصلاح الديني متمردة على تعاليم الكنيسة الكاثوليكية وممارسات باباواتها وكرادلتها ورجالها، فقد تبنت الحركة المضادة نفس الشعار. قام الراهب جيروم سافونارولا (١٤٥٢–١٤٩٨) من فيرارا، بحملة لا تقل ضراوة، بل ربما فاقت، حملات التنويريين، من أجل روح الإنجيل والمسيحية الحقيقية (صحوة). فكان أكبر مندد بفساد المؤسسة الدينية في زمانه، بل لقد اتهم الكنيسة الكاثوليكية بالجاهلية والوثنية. لكنه في جانب آخر كان معاديا للدعوة الإنسانية والمذهب الإنساني (هيومانزم).

لم يكن سافونارولا، وهو يرفع شعارات التمرد، ينشد من إصلاحه الديني غير تقييد حرية الإنسان. وكان سلاحه المخادع أصولية مزعومة، هي أقرب للوصولية، بل هي وصولية. وهو في رغبته المحمومة لوأد التقدم في مهده واقتلاع الورود قبل أن تتفتح، وضع البرنامج النموذجي لرسل الظلام مدعي الأصولية. كل رسل الظلام متشابهون لا تختلف ظلامية شرقية عن ظلامية غربية، مسيحية كانت أم إسلامية.

بعد حوالي مائة عام على وفاة بوكاشيو أعلن سافونارولا أنه صاحب حركة إصلاح ديني (صحوة دينية) متمردة على تعاليم الكنيسة وفسادها. و لم يهاجم بوكاشيو فحسب، بل كل الفلاسفة والشعراء والمفكرين من أفلاطون حتى بترارك (طه حسين وكل العلمانيين) منددا بإقبالهم على الدنيا

بدلا من تجردهم لعبادة الله..ولأنهم (الأدباء والفنانين) يلهون الناس عن ذكر الله! ثم مد حملته لتشمل رجال الدولة وأعيانها، المترفين الفاسقين، والكانزين الذهب والفضة (تكفير المجتمع). وكان معاديا حتى لفن الغناء في بلد يعتبر هذا الفن من تراثه، "فالشباب يبادرون إلى أغاني الغرام بدلا من أن يقصدوا إلى الكنيسة ليرتلوا المزامير في صلاة المغرب." أما موقفه الفكري فيتضح في "علينا أن نحمل معنا الإنجيل باستمرار لا الكتاب نفسه ولكن روح الكتاب." ما دام هذا هو الواجب فما حاجته إلى أرسطو، "ما نفع أرسطو إذا كان لا يستطيع أن يثبت حتى وجود الروح." وكل المفكرين من أفلاطون إلى فرجيل وهوراس، بل وكل المبدعين لا فائدة منهم "لأنهم يهملون صحة الروح" ويلهون الناس عما يجب عليهم.

وككل أمثاله كان ديماجوجيا، غوغائيا إلى أبعد حد. كانت يخطب (يعظ) باكيا دامعا في كنيسة ودير سان مارك حتى ضاقت بجماهيره، فانتقل يعظ في الدوم حتى قيل إن جمهوره بلغ عشرة آلاف. ومهما كان من مبالغة في هذا الرقم، فهو يعطينا فكرة عامة عما كان عليه الحال في فلورنسا تلك الأيام. كان يقف وسط هذه الجموع متبتلا دامعا، "ابك يا قلبي، ابكِ يا روحي، واذرفي يا عيني دموعا من دموع الروح والقلب...ابكوا جميعا على هذا الموت الفاجع، انتحبي أيتها النجوم، وأنت أيتها الأرض انتحبي، ولتنتحب كل عناصر الطبيعة وكل مخلوقات العالم لموت فادينا ومخلصنا المسيح." كان هذا خطابا في أسبوع الآلام ، لكنه يبين غوغائية من سمي **الدجال وخطيب الرعاع، وشحاذ العواطف.**

الخاصية الثانية في المتشدد الأصولي هي احتقاره للإنسان ودنياه، وهو يعلن احتقاره للدنيا ليبرر موقفه من الإنسان، فقد كانت دعوته معادية للثقافة وللمذهب الإنساني، "لأنه كان يرى أن كل شيء ينبغي أن يبدأ بالإلهيات وينتهي بالإلهيات." ولا مجال عنده للنظر في أي علم أو فن أو فكر دنيوي، "امضي إلى روما وستفاجئهم هناك يقرؤون كتبهم القائمة على المذهب الإنساني، جالبين على أنفسهم اللعنة بتوجيه أرواحهم إلى فرجيل وهوراس...لماذا لا يكتفون بشرح ذلك الكتاب الذي يشتمل وحده على قانون الحياة وجوهرها...وهو الإنجيل."

كمعظم الظلاميين كان سافونارولا يعاني من نفس معقدة، لا عقدة واحدة بل ثلاثا. كان يعاني من ضعة أصله، فلم يكن نبيلا. كان جده مربيا لولي عهد دوقية فيرارا، أما أبوه فقد كان رجلا خاملا. وقد زاد من عقده أنه لم يكن وسيما، ولا مثقفا واسع الثقافة. لم يكمل دراسته الجامعية، وحين خالط أقرانه من الشباب في بلاط دوقية إستا، ربما ليصبح هو الآخر مربيا لأحد النبلاء، انسحب من البلاط كما انسحب من قبل من الأكاديمية. وزاد الأمر تعقيدا أنه أحب البنت غير الشرعية لأستروتزي،

المصرفي الشهير. وذات يوم عرض عليها الزواج، فأشاحت بوجهها في إعراض واستكبار، فغضب غضبا أعمى وصاح فيها: يا ابنة الزنا!

نتيجة لهذه العقد المركبة كان سافونارولا يعاني "من درجة متقدمة من الإحساس بالعظمة يسميه العلماء ميجالومانيا أو جنون العظمة. هذا الجنون يوحي للمرء أنه عظيم بل أعظم ممن حوله." فكان يحلم منذ البداية بإمبراطورية في الأرض أو في السماء. وعندما وجد موجة التنوير تسد أمامه طريق حلمه امتطى صهوة إمبراطوريته الروحانية كبديل عن إمبراطوريته الأرضية المفقودة. وقد وجد من يساعده ويشجعه على ذلك. كان هناك حزبان كبيران في المدينة: حزب يدعو للوحدة الإيطالية على أساس قومي، وحزب يدعو لوحدة العالم المسيحي في ظل الكنيسة الجامعة. لهذا يتأرجح موقف سافونارولا بين كونه زعيما كاريزميا جسد طموحات الطبقة الوسطى المتعاونة مع فرنسا على حساب الوحدة الإيطالية، وكونه مريضا (ميجالومانياك) وجد في إعلان الأصولية والهجوم على فساد الكنيسة لتجديد شباب المسيحية مطيته التي توصله للسلطة. ووجد فيه حزب وحدة العالم المسيحي ضالته المنشودة القادر على تعبئة الجماهير. لهذا كان دخوله في صراع مع البابا تمردا على المؤسسة الدينية (الإسلام الرسمي) باسم الأصولية: تمرد السلفية الفتية على السلفية الهرمة. خاصة وأن البابا إسكندر السادس، على غير العادة ، كان يبارك حزب الوحدة الإيطالية "ربما خوفا من التوسع الفرنسي، وربما خوفا من فتح دفاتر الفاتيكان العطنة، إذا انتصر الفرنسيون."

كان في التاسعة والعشرين عندما أغلق دير الدومينيكان في فيرارا بسبب تعرض المدينة للغزو، ووزع الرهبان على أديرة شتى، وقد واتته الفرصة الذهبية عندما نقل إلى دير سان مارك في فلورنسا، المـدينة الدولـة (١٤٨١). وكان جاهزا. كان قد أعد نفسه وعالج نقائصه وسلبياته وعيوبه، طيلة ست سنوات من المران الشديد. كان صوته ضعيفا وعباراته متلعثمة، لكنه في النهاية وبعد تجارب مريرة سيطر على فن الخطابة.

في فلورنسا "اختار لمواعظه من الموضوعات ما يجعله يلتهب روحا وجسدا، ووجد غايته في «سفر الرؤيا»، الذي ينذر البشر باقتراب الساعة ويتوعد الخطاة بالكوارث ويفتح أمامهم هاوية الجحيم. كما استخرج من أسفار العهد القديم كل ما ينذر بالغضب الإلهي." انطلق يهدد الناس بالويل والثبور وعظائم الأمور حتى أصبح ملكا غير متوج في فلورنسا. "كان يعبده الكثيرون من دون الله، ويحكم المدينة الدولة بقوانين حديدية، استوحى بعضها من الكتاب المقدس أو استوحاه من روحه بوصفها قوانين إلهية!"

وانطلق أنصاره كإعصار مجنون يشكلون **فرقا** (جوالة) لم تلبث أن تحولت إلى قوة مخيفة تطارد الناس في الشوارع، تهاجم الحانات، وتنتهك حرمة المساكن. وعندما أحس الراهب الزعيم بقوته أعلن قيام **حكومة الله** (الحاكمية). أمر قوات الشبيبة بالتردد بانتظام على الكنائس، "ويمتنعون عن الرقص ويقاطعون الموسيقي (تكفير الفن)." وبعد أن ربى الشباب تربية خاصة ليكونوا **قوة أخلاقية ضاربة** (تنظيم خاص)، قسمهم خمس فرق: فرقة **المصلين** الذين يطاردون الرذيلة ويعاقبون فاعليها (أمر بالمعروف ونهي عن المنكر)؛ فرقة **المصالحين** الذين يدعون للإخاء ويفضون المنازعات (الدعاة)؛ فرقة **المفتشين** الذين يبحثون عن رذائل الناس وعوراتهم وفضحهم (التجريس)؛ وفرقة **جامعي الصدقات والمنظفين** الذين يساعدون الناس ، يطلون مساكنهم وينظفون الأماكن القذرة (جمعيات الخدمات)، وأطلق على هذه الفرق **شباب الفرير** (شباب الإخوان). لكنه بدلا من أن يأمرهم بإطلاق لحاهم أمرهم، على العكس، بحلق شعورهم اقتداء بالرهبان الدومينيكان في حلق شعورهم. وعندما استتب له الأمر أصبح رئيسا لدير سان مارك، وبعد أن مات لورنزو دي ميديتشي حاكم فلورنسا، أصبح هو حاكم المدينة المطلق. حكمها من صومعته في دير سان مارك ٧ سنوات (١٤٩٢-١٤٩٨). أحكم قبضته بواسطة **شباب الإخوان** على عاصمة التجارة الزاهرة وسط الإمارات الإيطالية، حتى دمر نظامها المصرفي وأحل محله **بنك التسليف على الرهونات** (بنك التقوى)!

هل غادر الشعراء من متردم؟ أو لم ينطبق الحافر على الحافر! ألم تسقط من عباءة سافونارولا كل الفاشيات اللاحقة؟

بعد أربعة قرون ونيف، ظهرت في إيطاليا فرق **الباليللا** الفاشستية ذات القمصان السوداء، والشبيبة النازية ذات القمصان البنية في ألمانيا، وكتائب **الفلانج** في إسبانيا. وكما عبر هذا الخط الظلامي القرون في أوروبا، عبر البحور ليصل بلادنا في صورة **جوالة الإخوان**، ذات القمصان الكاكية، وشباب **مصر الفتاة** ذوي القمصان الخضراء. والهدف واحد: مقاومة التمرد ووأد التنوير، وإن اختلفت الأدوات من السيوف والخناجر إلى الرصاص والقنابل. ولنعد إلى الراهب الطاغية.

لو وضعنا جانبا ادعاءات الراهب الإلهية والرؤى التي تأتيه في حلمه، والوحي الإلهي الذي لا ينقطع من التردد عليه، ملبيا رغباته محققا أهدافه، لو تركنا كل هذا جانبا لوجدنا أنه مجرد صاحب برنامج سياسي يرفع شعارات دينية. كان يحض أهل فلورنسا على أن يقبلوا شارل الثامن وجيشه الفرنسي الغازي بوصفه محرر جمهوريتهم من الطغيان! كان حلم ملك فرنسا **تجديد الحروب الصليبية** التي انتهت إلى الفشل منذ قرنين من الزمان. كان حلم الراهب هو حكم أوروبا من بابوية يفرد

جناحيها على كافة أنحاء القارة مقيما أعظم دولة ثيوقراطية (دينية) مسيحية. وجد كل منهما في الآخر مبعوث العناية الإلهية لتحقيق أهدافه. لهذا وقف الراهب مستميتا في الدفاع عن الفرنسيين، وفي إبعاد فلورنسا عن الرابطة الإيطالية. ولكنه وهو يجمع العامة والبسطاء من حوله اصطدم بالسلطة السياسية التي تجمع آل الميديتشي وأصحاب الأموال، الذين شنق بعضهم في ميدان عام لأنهم يكنزون الذهب، كما علق الزاني في الميادين وأحرقه إذا تكررت جريمته. "وكانت نساء فلورنسا يساهمن في الحياة العامة ويشاركن في الاجتماعات السياسية و في المواكب وجمع التبرعات." فأمرهن أن يقبعن في بيوتهن ولا يشاركن في اهتمامات الرجال السياسية.

عندما ظن أنه بات في مركز قوة، هاجم البابا في خطب نارية فاضحا فساد الفاتيكان ورذائل الباباوات. وأطلق قواته الخاصة في الشوارع هاتفة **المسيح ملكنا** (النبي زعيمنا)! حتى بلغ نقطة اللاعودة مع الكنيسة. وازداد الأمر سوءا بازدياد تدهور فلورنسا اقتصاديا، وانتشار الفقر والبطالة والجوع للشلل الذي أصاب التجارة والصناعة، وأخذت الأمور تزداد سوءا حتى ظهر وباء الطاعون من جديد. وتدهور الوضع السياسي بخلع الحاكم بيرو دي ميديتشي واضطراره للفرار. فتتجمع قوات الرابطة الإيطالية من البندقية وروما وميلانو وغيرها وتطالب الراهب بالانضمام إلى الرابطة دعما للوحدة الإيطالية. ولكنه يرفض ويدعو الناس للصلاة ويتحالف مع من يكنزون الذهب (حزب المسعورين) من كبار الرأسماليين، لكن ما إن يتخلى عنه حتى ينقلب عليه مجلس الحاكم ويصدر البابا في ١٨ مارس ١٤٩٧ قرار الحرمان على سافونارولا.

أظهر الخنوع والامتثال وقبع في صومعته يصلي. وعاد كل شيء في فلورنسا إلى سيرته الأولى، "فتحت الحانات أبوابها، عاد الناس للرقص والموسيقى وسباق الخيل، وانتشرت في المدينة الأغاني البذيئة ساخرة من الراهب المتزمت." لكن الثعبان ما إن يحس بالدفء حتى يتحرك. بعث برسائل إلى ملوك أوروبا، لم يستجب لها أحد إلا شارل الثامن، ملك فرنسا، الذي تحرك بجيشه. عندما دعا الراهب إلى عقد مجلس مسكوني ليحكم بينه وبين البابا، ورفض البابا لأن هذا يعني أنه "يجوز عزل خليفة المسيح عن كرسي الخلافة بقوة سلطة أخرى غير سلطته." عندما بلغ الراهب الرفض البابوي استأجر **الإخوان** جيشا من المرتزقة مولوه من **بنك التسليف علي الرهونات** (بنك التقوى) دون إذن الحكومة. وبعد شد وجذب وخطب ومواعظ في الميادين ومن على المنابر، حتى أصبحت فلورنسا شعلة نار، تقدمت قوات الحرس الحكومية لحصار دير سان مارك واحتلوه في الثالثة من صباح ٩ إبريل ١٤٩٨. "جره الجمع في الشوارع وفي الحواري وأوسعوه لكما وإهانة." في غمضة عين تحول النبي المعبود إلى شيطان مرجوم. وقد تمكن الجند من إنقاذه بمعجزة ليمثل أمام محكمة من ستة عشر محققا.

اعترف أمامهم أنه كان نبيا كاذبا. استمرت محاكمته أربعين يوما، و"كان التركيز على ادعائه النبوة أو تلقي الوحي من الله." وبعد أن اعترف بأنه كان يدعي ما يدعيه من أجل المجد والشهرة، صدر حكم بإعدامه شنقا في الميدان الكبير.

صدر حكم الإعدام شنقا لأن المحكمة اعتبرته مجرد رجل دجال، ولأنه رجل دين كان لا بد أن يحرق.

وهكذا أعدم سافونارولا مرتين.. شنقا وحرقا.

لم يكن رائدا من رواد الرينسانس، ولا متمردا من متمردي عصر النهضة العظام، بل كان على العكس قمة من قمم الرجوع إلى القرون الوسطى وعصور الظلام، بما تمثله "من انصراف كامل عن الحياة الدنيا وإعداد كامل للحياة الآخرة، وسحق كامل للإنسان ومجد الإنسان." وما كان تناقضه مع الكنيسة إلا استعمالا للسلاح الذي يغري جماهير البسطاء، وما تناقض الكنيسة معه إلا لخوف قمتها من سقوط هيبتها. معركة سياسية بحتة للوصول إلى السلطة والحفاظ على السلطة، لإقامة السد المانع من اجتياح أمواج التمرد الأوروبي كافة أنحاء القارة.

أدب متمرد، دراما متمردة

سلطنا الأضواء، فيما سبق، على الجوانب اللاهوتية والسياسية والاجتماعية التي شملتها النهضة المتمردة على الجهل والخرافة، والتمزق القومي، وكل المسلمات التي تنكرها الطبيعة البشرية، ويرفضها العقل الإنساني. فكان تغليب العقل على النقل، وعم الإبداع رافضا الإتباع. وفي ظل هذه الظروف كان لا بد أن يتأثر **الأدب** بصفته التعبير الفني عن العواطف والأحاسيس الإنسانية، فأينعت أزهاره، وترعرعت أغصانه، وتفتحت أكمامه. فكان أدبا متمردا في موضوعه على كبت السنين، متمردا في شكله على القوالب الجامدة، ولم يترك جانبا من جوانب البناء والتأليف إلا وخرج عنها خلقا وإبداعا.

ازدهر عصر النهضة "بعدد ضخم من الباحثين والمترجمين والفنانين الذين أهملوا التراث المسيحي عمدا، ورجعوا إلى وثنية الإغريق والرومان في نظرتهم للحياة وفي مادة فنهم وقالبه." إن أسماء ليوناردو دافنشي، مايكل انجلو، رفاييل، شكسبير، تشوسر، رابليه وبوكاشيو وعشرات غيرهم هم نتاج عصر النهضة. وكانوا جميعا متمردين.

تمرد شكسبير على أرسطو أبو النقد، الذي قال إن المسرحية لا بد أن تقوم على وحدات ثلاث: وحدة المكان والزمان والحدث. لكن شكسبير تحرك في مسرحياته بحرية كاملة من مكان إلى

أخر. وبسطت مسرحياته وقائعها على عدة سنين. كما أنه استعمل عدة عُقَد درامية فرعية تتخلل الأطوار التي تمر بها العقدة الأصلية. نهى أرسطو عن عرض الأعمال العنيفة على المسرح، وأوصى باستخدام راوية يروي ما حدث من قتل وتعذيب. لكن شكسبير "لم تأخذه بأحد رحمة، فكان يقتل أبطاله وأشراره على المسرح." أمر أرسطو ألا يتجاوز عدد الأشخاص المشاركين في الحوار، في وقت واحد، ثلاثة، لكن شكسبير حشد في وقت واحد عشرة متحاورين. هكذا فتح شكسبير الأبواب مشرعة أمام الدراما الحديثة حتى تصبح المعبر الصادق عن تطلعات الإنسان المعاصر، متمردة على كل شيء ومطلقة حرية تصور جبارة. أو لم يكن فولتير محقا عندما قال، "إن قواعد الدراما أجدر بالاحترام عندما تخرق!"

تمرد أدباء عصر النهضة، وفنانوه خاصة، على المبادئ الكنسية الأخلاقية، إذ كانت التمثيليات، فيما قبل، مستمدة عادة من قصص وقيم الإنجيل والتوراة. لكن حركة التمرد حولته إلى أدب إنساني صادق متحرر من أي قيد، بل فيه ثورة على المسيحية وتجريح لفلسفتها ورجالها. "لم يكتب الإليزابيثيون عن نوح وزوجته السليطة، ولا كتبوا عن مريم المجدلية. إنما كتبوا عن الحب والجريمة والغيرة والطمع." صوروا الصراع بين رغبات الإنسان وقيود المجتمع والصراع بين الإنسان والمصير. لقد عرفت الحضارة الأوروبية في عصر النهضة، في ميدان الدراما، بالحضارة **الفاوستية**، لأن كريستوفر مارلو صور في مسرحيته «دكتور فاوست» المعركة بين الخير والشر، بين الحياة والموت التي سقط فيها الإنسان صريعا، لكنه مات ميتة الأبطال.(٩٣) غير أنه لا يمكن إتمام الحديث في هذا الموضوع دون مناقشة الرأي القائل بأن أدب النهضة الإليزابيثي لم يكن أدبا برجوازيا، بل كان أدبا أرستقراطيا، خاصة وأن هذا الرأي يطرحه أساتذة ثقاة. وهم يدللون على ذلك بأن أبطال شكسبير: يوليوس قيصر، الملك لير، كليوباتره، الأمير هاملت والقائد عطيل لم يكونوا من أبناء الطبقة الوسطى **مستر ومسز جون سميث**، أي أناس عاديين، بل كانوا ملوكا ونبلاء وقادة. كل هذا صحيح، لكنهم كانوا ملوكا وأمراء وقادة متمردين. الأمير هاملت متمرد على عمه الملك، قاتل أبيه وزوج أمه. عطيل متمرد على نواميس البندقية العنصرية، فتزوج من ديدمونة البيضاء وهو المغربي الأسود، فلم يغفر له المجتمع البندقي هذه الزيجة، وهو حامي حماه. روميو وجولييت متمردان على التناحر العشائري والبغضاء العائلية الخرقاء، ويدلل موتهما على عبث هذه الصراعات عندما تلتقي الأسرتان في تعاطف، ولكن حول جثتي أعز الناس وأحب الأبناء. ويوليوس قيصر متمرد على الأرستقراطية، زعيم حزب الشعب، الذي التزم جانب الشعب مما ألب عليه أرستقراطية مجلس الشيوخ، فتآمروا عليه وقتلوه. أما كليوباتره فمهما قيل عن مغامراتها العاطفية، فقد كانت متمردة تحلم باستعادة إمبراطورية جدها

الإسكندر الأكبر لتعيد للإسكندرية مجدها. فاستعانت بدهائها وبجمالها لتحقيق مشروعها الذي ما كان يمكن أن يتم إلا على حساب الإمبراطورية الرومانية، فكان هذا عبر ماركوس أنطونيوس بالذات.(٩٥) ورغم أنها كانت في الثامنة عشرة عندما تولت الملك فإنها، وإن لم تستطع استعادة إمبراطورية الإسكندر الأكبر، فقد استعادت لمصر كثيرا من الأقاليم التي كانت تابعة لها.

ليس هذا دفاعا عن وليم شكسبير، من هو في قامته ليس في حاجة إلى دفاع، بل دفاعا عن فنان متمرد أراد بعض النقاد في مراحل تالية أن ينزعوا عنه هذه الصفة. كان لزاما على الكاتب المتمرد في هذه السنين، من فجر النهضة، أن يرمز للتمرد داخل إطار أعلى المستويات الطبقية حتى يكون مؤثرا وحتى يكون فاعلا. وفي هذا يقول الدكتور لويس عوض، "لم يكن ممكنا بعد أن يوجد أدب برجوازي بالمعنى الحقيقي، لأن البرجوازية لم تكن قد نضجت بعد اقتصاديا."

الآلة تصنع التمرد الجديد

هذه البرجوازية التجارية، التي لم تكن قد نضجت بعد اقتصاديا، دفع تمردها على ظلام وظلم آلاف السنين، بالدماء حارة في كافة أنواع الفنون والآداب، فقفزت سنين إلى الأمام. اندفعت العلوم الرياضية والكيمائية سائرة على طريق الاختراع وتطوير وسائل الإنتاج. اكتشف توماس نيوكومن نظرية تحريك البخار للآلة، وقام جيمس وات (١٧٩٧) بصناعة أول آلة بخارية يمكن استعمالها. عندها تمكنت الطبقة الوسطى من أن تجد التطبيق العملي لأفكارها: الإنتاج الأغزر والأسواق الأوسع مجلبة للربح الأوفر. فاندفعت البرجوازية الوليدة إلى التصنيع والصناعة، لكنها لكي تحقق هذا الهدف كان عليها أن تمتص كتلة أكبر من القوى العاملة في الريف وعمال ورش الحرف اليدوية. ازدادت قوة الطبقة الوسطى البرجوازية عندما أصبحت صناعية تجارية، وازدادت أيضا قوة الطبقة العاملة الصناعية.

أحدث عصر النهضة قطيعة بين الماضي والحاضر، وتحول من الماضي إلى المستقبل كما سبق أن قلنا. غير أن التمركز حول الإنسان قاد إلى البحث في طبيعة وتكوين الجسم. فتم اكتشاف علم وظائف الأعضاء وعلوم الأحياء والتشريح والطب الحديث.

فرض اكتشاف الآلة ونمو البرجوازية التجارية الصناعية ظهور آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) ليعلن مبدأ حرية التجارة، الذي هو عمدة الاقتصاد البرجوازي المطالب بأكبر حرية ممكنة للمنتجين مع أقل قدر من التدخل الحكومي في الإنتاج، وأن لصاحب العمل وحده الحق في تحديد ساعات

العمل والأجور والفصل دون إنذار، ومنع تدخل الحكومة بأي حال إلا لحفظ النظام، حالة الإخلال به. وبالطبع يكون لرب العمل الحق في إغلاق مصنعه وقتما شاء، وتشريد آلاف العمال إذا كان هذا يحقق مصلحته. مثل هذه العلاقة كان لا بد أن تنتج نظرية أخلاقية لم يلبث أن صاغها جريمي بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) في نظرية المنفعة التي تجعل هدف الإنسان تحقيق السعادة، بانتصار اللذة على الألم، وإن الإحساس هو مصدر كل لذة، مما يجعل مذهب المنفعة مذهبا فرديا. وهكذا كان الطريق ممهدا أمام تشارلز داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) ليضع نظرية الانتخاب الطبيعي في علم الأحياء، وهي وإن كانت من الناحية العلمية سليمة إلا أن دلالاتها الاجتماعية كانت أيضا فردية. إذ إن نظرية تناز ع البقاء وبقاء الأصلح، كانت في مجال العلم قفزة إلى الأمام وهي تتبع نشوء الإنسان وارتقائه من أصوله في مملكة الحيوان إلى صورته الحالية، في كتابه «أصل الإنسان» (١٨٥٩) متمردة على كل ما ورد في الكتب السماوية من قصص الخلق. إلا أنها من الناحية الاجتماعية عمقت مفهوم الفردية الذي تبنته البرجوازية وهي في نشوة ارتقاء سلم المجد..هي الأصلح ولا بقاء لسواها. وبالطبع كان لا بد أن يظهر في السياسة مذهب الأحرار، المعروف اليوم باسم الديمقراطية (الليبرالية) الذي يطالب فيه أرباب التجارة والصناعة بجميع الحريات التي تطالب بها الديمقراطية، "كل هذه المبادئ جمعتها البرجوازية تحت اسم واحد هو **حقوق الإنسان**، دعت لها، وأشعلت الثورات من أجلها في أكثر بلدان أوروبا...." غير أن كل هذا كان يصب في نفس الوقت في خانة الطبقة العاملة الصناعية الوليدة التي أنتجها تمرد البرجوازية على الإقطاع الأرستقراطي. لهذا، وعندما ألبت البرجوازية الكتلة العاملة على الأرستقراطية لتساعدها في الوصول إلى الحكم، كانت قد أشعرت العمال بأهميتهم ودورهم في تغيير المجتمع، وأسهمت دون أن تدري في خلق نقيضها الاجتماعي الذي سيوالي التمرد عليها..البروليتاريا.[٩٦]

إن جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)، صاحب «العقد الاجتماعي»، هو الذي أرسى مبدأ وشروط الانتقال من دولة الطبقة إلى دولة المجتمع. صحيح أن كثيرا من الشعراء أعلام التمرد أمثال شلي وبايرون تعلموا مبادئ الحرية من المفكرين الأحرار أمثال روسو وتوم بين، الذي وضع كتاب «حقوق الإنسان» (١٧٩١). إلا أن البرجوازية الوليدة أنجبت أيضا أعلام المحافظين أمثال ولتر سكوت في بريطانيا، وشاتوبريان في فرنسا.

هنا ينتابنا شعور بالرغبة في فرز الأمور وتصنيفها، خاصة بعد انقشاع غبار معارك الفروسية المتمردة الأولى، التي أنتجت البرجوازية الوليدة، وبدء ظهور البرجوازية التجارية الصناعية النامية،

التي حملت في تربتها عناصر الصراع والتمرد المقبل. هل سيواصل المتمردون العظام الذين صنعوا النهضة الأوروبية، بما فيهم واضع أسس الاقتصاد الرأسمالي، طريق التمرد نحو الأفضل والأنفع للناس؟ أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تكمن في التمييز، خاصة فيما بعد العصر الصناعي، بين المتمردين والمحافظين. كما أنه في رحم النهضة نمت الأجنة الرومانسية، وفي أرضها نبتت جذورها. والإجماع منعقد على أن الرومانسية حركة متمردة.

فمن المعاني الملازمة للرومانسية الثورية في السياسة. والكثرة المطلقة من الرومانسيين هم جمهوريون في عقيدتهم. لكن من بينهم أيضا من نظّر للطغيان وأيّده. البعض متمرد والبعض يرجم التمرد، بينما هم رومانسيون في كل الأحوال.

هوامش المقدمة والفصل الأول

١) طه حسين، مرآة الضمير الحي. – ط ١١. – بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧. ص ١١٦. (مبحث «الحرية أولا»)

٢) هذا التميز بالمعرفة نجده في أسطورة أوزيريس، "علم الرب أوزيريس الناس"؛ وبروميثيوس سرق النار (المعرفة) للناس؛ وفي القرآن ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾.

٣) سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث. – ط٢. – القاهرة: دار سينا، ١٩٩٣. ص ٣٢. نلاحظ دائما أن يم (الماء) وبعل (الزوج أو السيد)، رموز تتكرر في كثير من الأساطير.

٤) تتردد هذه الأسطورة في العالم القديم بأشكال شتى. ففي ملحمة جلجامش البابلية يتمرد ملك أوروك على الموت فيرحل إلى نبع الشباب ويواجه الوحوش والطوفان (نوح). كذلك نجد في أسطورة أورفيوس، إله الغناء الروماني، الذي نزل إلى الجحيم لاستعادة زوجته ايروديس، لكنه يفقدها قبل أن تصعد إلى الأرض لأنه خالف شرط الآلهة ونظر إليها. كما أننا نجد جذورا للفداء المسيحي في تضحية الزهرة بتموز لإنقاذ البشرية من الموت. (ف. ق)

٥) حتى في أزمنتنا الحديثة حرص الفلسطينيون، بعد أن اجتاح الصهاينة فلسطين، على كثرة الإنجاب في المهجر والشتات تمردا على التصفية والانقراض.

٦) كاوس Chaos تعني حالة الكون المختلطة قبل تشكله، وتستعمل مجازا للتعبير عن الاضطراب والفوضى.

٧) في مأساة أوديب تظهر قضية زواج الأم كتعبير عن قسوة المقادير وبؤس المصير.

٨) التياتين Titans العمالقة الجبارين أنصاف الآلهة، وقد ترمز للبشر، مخلوقي الآلهة.

٩) لويس عوض، إبداعات شعرية: بروميثيوس طليقا/ بيرسي شلي؛ ترجمة وتقديم لويس عوض. – القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠. ص ٨١. (المشروع القومي للترجمة، ٢٦٤)

١٠) نجد في الكتاب المقدس "فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه." (الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ٢٨/١). فهل أغضب زيس أيضا أن الإنسان كان على صورة الآلهة؟ كما نجد في القرآن ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (القرآن الكريم. سورة التين. الآية ٤). كما أن ابن عربي والمتصوفة عموما يعتمدون على حديث ينسبونه إلى النبي يقول، "إن الله قد خلق آدم على صورته." (ف. ق)

١١) أثينا هي إلهة الحكمة النابعة من رأس زيس.

١٢) تساوم القوى المعادية المتمرد عندما تظهر خطورته. لهذا نجد أن مفستوفوليس يساوم فاوست عند جوته. أما الرسل المتمردون فيساومهم الشيطان الذي عرض على المسيح "عروش الأرض وكنوز المحيط،" فرفض الصفقة واكتفى برؤية وجه الله في صباحه والمساء. وسادة قريش الذين عرضوا على محمد "إن أردت ملكا ملكناك علينا...وإن أردت مالا جعلناك أغنانا." فرفض حتى "لو وضعتم الشمس في يميني والقمر في يساري." (ف. ق)

١٣) تنجح مساومة هرقل عند إسخيلوس بتخليص بروميثيوس مقابل كشفه لزيس الأخطار التي تهدد سلطانه، لكن شلي يرفض المساومة، بل ينقل المعركة إلى ميدان الخير "الذي هو السلاح الأوحد في الأرض والسماء،" والذي لا يملكه جوبيتر.

١٤) أسطورة سيزيف وردت في أشعار هوميروس، وهي تصور عبث محاولة الإنسان الفرار من مصيره.

١٥) البير كامي (١٩١٣–١٩٦٠) كاتب ومفكر فرنسي. بدأ العمل الأدبي في الجزائر ثم في فرنسا. من أعماله الفلسفية: «أسطورة سيزيف» و«الإنسان المتمرد»؛ ومن رواياته: «الطاعون» و«السقوط»؛ ومن مسرحياته: «كاليجولا». نال جائزة نوبل للآداب في ١٩٥٧.

١٦) من شيوع الشر والظلم في العالم، شاع أيضا إحساس بعبثية الحياة الإنسانية. من خلال وعي كامي لهذه المأساة أدرك أن التمرد على هذا المصير هو الحل الوحيد. على الإنسان أن لا يتخذ من هذا الوجود البائس موقفا سلبيا متشائما دونما رد فعل إيجابي. يجب على الإنسان، ما دام موجودا أو مسؤولا عن نفسه، أن يفرض على هذا الوجود البائس قيمه الخاصة. فيسعى إلى أن يفرض على الحياة المزيد من السعادة والبهجة، باختصار "أن يتعلم كيف يكون إنسانا."

١٧) مأساة ابن ملك طيبة التي ألهمت سوفوكليس (٤٩٦–٤٠٦ ق.م) رائعتيه: «أوديب الملك» و«أوديب في كولون».

١٨) بحثت طويلا عن اسم مصر الحقيقي، فوجدت المؤرخ المصري محمد بن أحمد بن إياس يقول في «بدائع الزهور في وقائع الدهور» أن مصرايم بن بيصر بن حام نال بركة جده نوح الذي "أسكنه الأرض المباركة التي هي أم البلاد ونهرها أفضل أنهار الدنيا." ويقول ابن إياس، "قال ابن عبد الحكم: أول من سكن مصر بعد الطوفان مصرايم بن بيصر بن حام بن نوح، وبه سميت مصر وهو أبو القبط!" ومن قاموس «أصل الكلمات للأسماء الجغرافية» (باريس: دار ماسون، ١٩٨٦) يقول ا. شربيلو أن الأسم العربي مصر من نفس أسرة العبري متسرايم واللاتيني مسريم، أي ابن حام من نسل نوح. وفي التوراة في كتب الأحبار والنبي دانيال وقصص يوسف بن يعقوب نجد نفس القصة. العهد القديم يشير إلى مصر باسم ميتزرايم. حرف الصاد في اللغة العربية غالبا ما يكون أصله في العبرية تس، وهكذا تصبح متسرايم مصر.

ما دام كل شيء يدور حول مصرايم بن بيصر فلماذا كان أولاده القبط وليس المصريين؟ كان لا بد للذهاب إلى متون الأهرام والتوابيت الفرعونية حيث لا نجد أي علاقة لا بمصرايم ولا بالتوراة. أطلق سكان ضفتي النيل الأوائل على بلادهم اسم كِمْت ثم كم أو خم. وكانت تسمى في أزمان ما قبل التاريخ والتسجيل الأرض السوداء تمييزا لها عن محيطها الصحراوي، واسموا أنفسهم نيرمن خمي، أي أهل الأرض السوداء. وأصبحت منذ عصر مملكة ممفيس تسمى هت (بيت) كا (الروح) بتاه (بتاح)، أي روح بيت الإله بتاح. هت كا بتاه أصبحت في اليونانية إيجبتاه أو إيجيبتوس. ولما كانت اللغة العربية، مثل اللغات السامية، لا ترسم حروف الحركة والإدغام، تحولت في اللغة المحلية إلى جيبت أو كبط. والأرجح أنها دخلت الاستعمال لأول مرة في عصر البطالسة اليونانيين في القرن الرابع قبل الميلاد. وعند دخول العرب مصر، في منتصف القرن السادس الميلادي، تحولت الكاف إلى قاف وأصبحت قبط، وبهذه التسمية تميزوا عن البيزنطيين. وهكذا أرجح أن اسم البلاد الحقيقي هو هت كا بتاه الهيروغليفي وليس مصرايم العبراني، وأن القبط هو الأسم العربي لهت كا بتاه. هو اسم وطن ومواطنين، لا أتباع ديانة كما هو شائع. أرجو أن أكون وفقت. ولعل هذا يفتح باب البحث عن الاسم الحقيقي لهذا المصر العظيم. (ف. ق)

مصر لغة هو المكان الحاجز بين شيئين، جمعه أمصار ومصور؛ مدينة؛ صقع؛ المصران هما الكوفة والبصرة. (قاموس المنجد، الطبعة ٣٤) رغم كل هذا سنستعمل التسمية **مصر** حتى ولو قبل عصر الإسلام، بوصفه الشائع والمستقر.

١٩) يعتبرها البعض الرابعة، ويذهب علماء مصريات روس إلى اعتبار هذه الألفية السادسة على أساس أن هنالك ألفي عام خطأ في الحساب.

٢٠) سيد محمود القمني، رب الثورة. — ط ٢. — القاهرة: المركز العربي لبحوث الحضارة، ١٩٩٩. ص ١٨. معظم المادة الفرعونية مأخوذة من هذا المرجع.

٢١) متون الأهرامات والتوابيت من أقدم المدونات التي حفظت للإنسانية الكثير من عقائد المصريين وأفكارهم التي سادت قبل تدوينها بقرون. بدأ التسجيل في باطن الأهرام، ثم تبعه التسجيل على الأوجه الداخلية للتوابيت.

٢٢) أحب أن ألفت النظر إلى أن الإرهاصات بدأت منذ الاتحاد (الأسرة الأولى)، لكن التمرد الفعلي بدأ في الأسرة الرابعة (٣٦٠٠ ق. م)، وبلغت أوجها إبان الأسرة السادسة (٢٤٣٣ ق. م)

٢٣) نلاحظ تكرار التشابه بين المخلوق والخالق عند اليونانيين والمصريين وفي الإنجيل. وهناك جدل إسلامي حول **خلق الإنسان على صورته**، صورة الخالق أو المخلوق نفسه.

٢٤) ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾. (القرآن الكريم. سورة القلم. الآية ١). شيء آخر يدعو للتفكير.

٢٥) نلاحظ هنا إشارة غير مباشرة إلى عدم استحقاق الأغنياء الأنانيين (المستغلين) لثرواتهم وأن الكادحين أحق بها. **ابتلعت لعابها** تعني أنها تجرعت نفس سمها: كان جزاؤها عن عملها. هذا النص قمة في البلاغة السياسية والسلوكية. (ف. ق)

٢٦) حصل **العامة** على المساواة بنضالهم عندما اضطرت روما، إبان حروبها لتوحيد إيطاليا، للخضوع لمطالبهم ومساواتهم بالرومانيين. الباترسيان سلالة اقدم عائلات روما والبليب هم العامة من أبناء روما. أما **الأغيار أو الغرباء** فقد قدموا إلى روما من أقاليم أخرى، أقاموا ومارسوا أعمالا متواضعة دون أن يعترف بمواطنتهم، مع أنهم إيطاليون.

٢٧) أصبح سبارتاكوس رمزا للثورية حتى الآن. أطلق اسمه على حركة كارل ليبكنخت وروزا لكسمبورج في ألمانيا إثر الحرب العالمية الأولى.

٢٨) **الأرينا** الساحة التي يتصارع فيها المقاتلون والوحوش لتسلية المتفرجين. **الفوروم** المكان الواقع بين **الكابتول والبالاتان** في روما. هو مركز ديني وتجاري وسياسي كانت له استعمالات عدة عبر العصور. مكان للاجتماعات العامة، ونوع من سوق عكاظ لخطباء روما. ثروت عكاشة، فن الهوى/ مراجعة مجدي وهبه. — القاهرة: دار الشروق.

٢٩) بدأ الانهيار بخلافات بين مجلس الشيوخ والقياصرة خاصة أيام نيرون. توالت غزوات قبائل الجرمان والفايكنج البربرية حتى الغزو العثماني لبيزنطة.

٣٠) من دراسة لدافيد لندنبرج وورولند تمبرز من قسم تاريخ العلم، جامعة وسكنسن، ماديسون، الولايات المتحدة.

٣١) رينيه ديكارت فيلسوف وعالم رياضيات وطبيعة فرنسي (١٥٩٦ - ١٦٥٠). مؤسس فلسفة الشك: أنا أفكر، إذن أنا موجود.

٣٢) Michel Mazzola. Des intellectual chez Marx ou Marxism des intellectuel. - Paris: Argument, 1978. p 85.

٣٣) كارك ماركس الفيلسوف والمفكر الألماني (١٨١٨ – ١٨٨٣) واضع «البيان الشيوعي» مع انجلز، واضع أسس الاشتراكية العلمية. من مؤلفاته «رأس المال» و «الاقتصاد السياسي والفلسفة».

٣٤) Barbara Harlow. Resistance literature. - London: Methuen, 1987. p 48.

٣٥) روبرت ستون كاتب يهودي أمريكي مقيم في نيويورك.

٣٦) الكاتبة اللبنانية إثيل عدنان مسيحية صديقة للشهيدة ماري روز التي عرفتها شخصيا، وقد اغتالتها الكتائب لمجرد أنها كانت تخدم وترعى احتياجات أبناء المخيمات الفلسطينية. (ف. ق)

٣٧) اندريه بريتون مفكر وشاعر فرنسي (١٨٩٦ – ١٩٦٦) واضع «المانفستو السوريالي» (١٩٢٤) الذي يبرز أهمية الأحلام والفكر اللاأبالي.

٣٨) كانت المارتينيك ضمن مجموعة جزر الأنتيل، تُعتبر فرنسا فيما وراء البحار، لذلك كان الاستيعاب أو المساواة أحد أهدافها. (ف. ق)

٣٩) Simonne Henry-Valmore. Aimé Césair: le négre inconsolè. - Paris: Syros, 1993. p. 13.

٤٠) من مضبطة الجمعية الوطنية. جلسة ١٠ مارس ١٩٥٠. نوهت ببرلمانيته جريدة «المارسييز» (يونيو ١٩٤٦)، وكانت «فرانس تيرير» (مارس ١٩٤٦) أشادت بمداخلاته بالغة الذكاء التي أثبتت أن الأسود في الخطابة يساوي اثنين من البيض.

٤١) اندرو سنكلير، جيفارا. – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤. ص ٧.

٤٢) كان هذا موقف قدامى المناضلين في السييرا مايسترا، وقد عرفت أثناء إحدى زياراتي لكوبا أن عضو الحزب الشيوعي يوقع عند انضمامه على إقرار باستعداده للقتال في أي مكان يراه الحزب. هكذا كان نضال الكوبيين في أنجولا وموزامبيق وسوريا (١٩٧٣) تقليدا حزبيا. (ف. ق)

٤٣) كنية للجمهورية الفرنسية وتُصور في فتاة ترتدي قلنوسة الثوار وتحمل صليب اللورين.

٤٤) المادة التاريخية من الأستاذ محمد حسنين هيكل، السياسة بين الحلم والإرادة. الكتب: وجهات نظر. عدد ٣٤، نوفمبر ٢٠٠١.

٤٥) التقليد البريطاني تعيين رؤساء الوزارات الذين خدموا المملكة في مجلس اللوردات. ولكن ونستون تشرشل كان أول من رفض اللقب والعضوية.

٤٦) بليز باسكال (١٦٢٣- ١٦٦٢) كاتب فيلسوف وعالم رياضيات فرنسي. صوفي له آراء دينية خاصة. اعتبر الخلاص المسيحي سالبا للإرادة لأنه يتقرر قبل مولد الإنسان.

٤٧) عبد الرحمن الشرقاوي، محمد رسول الحرية. – القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٧. (كتاب الهلال، ٢٠). كلمة المؤلف على ظهر الغلاف.

٤٨) الرسل هم أصحاب الرسالات السماوية وهم ثلاثة. أما الأنبياء فهم كثر. (ف. ق)

٤٩) كهنة بني إسرائيل وموسى من سبط ليفي. تتردد بهذا الصدد قصة رفض حاخامات إسرائيل تزويج حفيدة بن جوريون، مؤسس الدولة، لأن أمها مسيحية. وحتى الآن يدور جدل حول من هو اليهودي.

٥٠) عموما يعتبر سبط لاوي، في بعض الكتابات، أصل كل الإسرائيليين من قبيل تغليب الجزء على الكل. وفي رأيي أن اللاويين هم أساسا يهود مصر على عهد موسى.

٥١) وردت في «سفر التثنية» المنسوب إلى موسى نفسه (الكتاب المقدس. العهد القديم. الإصحاح ١/٥). ويرى المستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه «أصول الشريعة» أن اليهود لم يعرفوا الشريعة بل هوهراه أي التوراة بمعنى الهداية، الإرشاد والتنظيم.

٥٢) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر الخروج. الإصحاح ٢٢/٢٥.

٥٣) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التثنية. الإصحاح ٢٣/ ٢٠.

٥٤) خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. – القاهرة: سينا، ١٩٩٣. ص ١٧٤.

٥٥) القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية ٣١.

٥٦) الموالي في الغالب من أبناء قبيلة تركوها والتجأوا إلى غيرها أو أسرى.

٥٧) كانت السيدة خديجة بنت خويلد من أغنى تجار قريش، حتى أن نصف قوافل مكة كان للسيدة خديجة في أغلب الأحيان.

٥٨) كان شيوخ العشائر يستولون على نصيب الأسد من غنائم السبي والغزو وأرباح التجارة. كان للشيخ ربع الغنيمة؛ و**الصفايا**، أي ما يصطفيه لنفسه من مال أو جواهر أو سبي قبل قسمة الغنائم؛ و**النشيطة** أي ما أصيب من مال قبل نشوب القتال؛ و**الفضول** وهو ما لا يقبل القسمة من مال الغنيمة.

٥٩) القران الكريم. سورة فصلت. الآية ٦.

٦٠) القرآن الكريم. سورة يونس. الآية ٢٤.

٦١) القرآن الكريم. سورة الحجرات. الآية ١٠.

٦٢) القرآن الكريم. سورة الشورى. الآية ١٥.

٦٣) خليل عبد الكريم، فترة التكوين في حياة الصادق الأمين. – القاهرة: دار ميريت، ٢٠٠١. ص ٢٨١.

٦٤) القرآن الكريم. سورة الحشر. الآية ٧.

٦٥) القرآن الكريم. سورة المعارج. الآيتان ٢٤ و٢٥.

٦٦) القرآن الكريم. سورة العلق. الآيتان ٦ و٧.

٦٧) القرآن الكريم. سورة التكاثر. الآية ١.

٦٨) القرآن الكريم. سورة الهمزة. الآيات ١-٣.

٦٩) القرآن الكريم. سورة المسد. الآيتان ١ و٢.

٧٠) بعد هزيمة العدوان الثلاثي على مصر فيما سمي بـأزمة القناة اعتبرت الولايات المتحدة أن خروج بريطانيا وفرنسا من المنطقة قد أحدث فراغا، فتقدم الرئيس أيزنهاور بمشروع ملء الفراغ، الذي رفضه الرئيس جمال عبد الناصر لأن الفراغ تملؤه شعوب المنطقة.

٧١) إثر انتصار الثورة الكوبية وسقوط الديكتاتور باتيستا في ١٩٥٩ أثارت الإصلاحات الاقتصادية والعلاقات الوثيقة مع الاتحاد السوفييتي الولايات المتحدة. قامت أزمة بلغت قمتها فيما سمي أزمة الصواريخ السوفييتية. وقد انتهت باتفاق يضمن بقاء النظام في كوبا، ويسحب الاتحاد السوفييتي صواريخه. (ف. ق)

٧٢) نصر حامد أبو زيد، الإسلام والغرب: حرب الكراهية..لماذا؟ الكتب: وجهات نظر. يناير ٢٠٠٢.

٧٣) عندما خرج كريستوفر كولومبس من إسبانيا في أغسطس ١٤٩٢ كان يريد الوصول إلى الهند عن طريق الغرب. لكنه اكتشف أمريكا صدفة عندما وصل إلى جزر الباهاما ثم كوبا، وقد ظن في البداية أن هذه شواطئ آسيوية. (ف.ق)

٧٤) حتى هذه المستعمرات كانت مبعثرة بين مراكز الزراعة والرعي وبعض الحرف في الشمال، ومزارع القطن والدخان في الجنوب حيث يعمل العبيد السود، ولم تكن هذه المستعمرات تتجمع إلا لمواجهة سكان البلاد الأصليين الذين قاوموا غزو أراضيهم. نستطيع ملاحظة تشابه كبير بين المستعمرات الأوروبية في أمريكا والمستوطنات الصهيونية في فلسطين، والعلاقة بين الغزاة وأصحاب الأرض العرب. (ف.ق)

٧٥) وقع الاتفاق رسميا في هذا التاريخ في فرساي، فرنسا، بواسطة بنجامين فرانكلين عن الطرف الأمريكي والمفوض البريطاني العام.

بروس كاتون، الحرب الأهلية.-نيويورك: التراث الأمريكي؛ بونانزا بوكس، ١٩٨٤.

٧٦) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. - القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١. ص ١١٦.

٧٧) Albert Camus. L'homme révolté. - Paris: Gallimard, 1951. p. 28. (Folio essais, 15)

٧٨) ماكس شلر (١٧٥٩ - ١٨٠٥) شاعر ومؤرخ ألماني. من أشهر أعماله «وليم تل» و«حرب الثلاثين عاما».

٧٩) حسين مروه، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. - الجزء ١.- بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ٣٣.

٨٠) اليانسينية مذهب كنسي نسبة للقس الهولندي كورنيلوس يانسن (١٥٨٥-١٦٣٨)، تعرض فيه لمذهب القديس أوغسطين حول الخلاص وعلاقته بحرية الإنسان والقدر المسبق، أي الجبرية. وأن النعمة الإلهية لبعض المخلوقات من قبل أن يولدوا غير ضرورية للخلاص لأن ذلك يلغي قدرات الإنسان وحريته، الأمر الذي اعتبرته الكنيسة هرطقة. وكان باسكال من كبار المدافعين عن يانسن في «الريفيات».

٨١) كان بولس الرسول هو الذي جمع العهد القديم مع العهد الجديد، رغم عدائه لليهودية، إلا أن ثقافته العبرانية دفعته إلى الربط بين العهدين بمقولة أنه لا يمكن العودة للمسيحية إلا من خلال اليهودية. بدأ ماركيون، الذي أدرك جوهر المسيحية وخصوصيتها عن اليهودية، دعوته في مصر. لكن أسقفها طرده فذهب إلى روما وأسس جماعته في ١٤٤ م.

٨٢) النهضة Renaissance هي الميلاد الجديد إذا تمسكنا بالمعنى الحرفي، وهي تعني النهوض، شيئ كان كابيا ونهض وليس البعث، لأن البعث يعني قيام شيء من العدم، ميت وقام.

٨٣) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية. – القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧. ص ٢٧.

٨٤) ظل الرق معترفا به في المجتمعات الزراعية بالذات، بغض النظر عن العقائد، إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين. (ف.ق)

٨٥) ميجيل دي اونامونو (١٨٦٤ – ١٩٣٦) فيلسوف وكاتب إسباني ورئيس جامعة سالامانكا. يعتبر أهم شخصية أدبية في إسبانيا. له كتاب «احتضار المسيحية» (١٩٣٠).

٨٦) كانت الفضائح في روما، مركز البابوية، تزكم الأنوف. الأصل في العقيدة الكاثوليكية أن رجال الدين لا يتزوجون وأن الرهبان، ومنهم الكرادلة والباباوات، ينذرون لله ثلاثة نذور ساعة دخولهم باب الدير: نذر العفة، نذر الفقر، ونذر الطاعة. غير أنه كان شائعا أن البابا إسكندر السادس (حوالي ١٤٣١-١٥٠٣) كان له ثلاثة أولاد غير شرعيين: سيزار بورجيا ولوكريسيا بورجيا ودوق كونديا.

٨٧) هنالك موقف إسلامي معاصر يطالب بأن يكون الكتاب «القرآن» هو مصدر الدين (ليبيا)، ويضيف آخرون السنة الصحيحة فقط. أما التراث فما هو إلا نشاط فكري ليس محل قداسة. (ف.ق)

٨٨) في ١٥٢٠ وبعد قرنين من شيوع استعمال اللغات القومية لينجوا رومانتيكا، وبعد ألف عام ونيف من التمرد القومي داخل الكنيسة الإفريقية الذي نادى به دوناتوس، تمكن الألمان والفرنسيون من الحصول على أناجيل بلغتهم القومية. مارتن لوثر، مؤسس المذهب الديني المعروف باسمه في ألمانيا (١٥١٧)، ويكون مع الكلفينية في فرنسا وسويسرا والانجليكانية في إنجلترا الفروع الأساسية للبروتستانتية. (ف.ق)

٨٩) بيكو دللا ميراندولا، فيلسوف إيطالي، عارض الكنيسة في تسعمائة مسألة، مما دعا البابا إلى تحريم آرائه.
إراسموس، عالم لغويات هولندي، لاهوتي انتظم في سلك الرهبنة الأوغسطينية.

٩٠) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح الخامس/ ٣ – ١٠

٩١) وضع مكيافيللي وهو منفي في ريف فلورنسا، بين عامي ١٥١٢-١٥١٧، كتابين هامين في علم السياسة وأسباب ازدهار وانحطاط الأمم. معروف أنه وضع «الأمير» في ١٥١٣، ولم تحدد المراجع في أي سنة وضع «أحاديث تيتوس ليفيوس»، لهذا فالأكثر احتمالا أنه وضع هذا الكتاب بين ١٥١٤ و١٥١٧. (ف.ق)

٩٢) لا يزال تفضيل أخوة الدين على الروابط الوطنية والقومية ماثلا حتى يومنا هذا. الحركات الإسلامية مثلا ترى تناقضا بينها وبين الحركات القومية. وهي شبيهة الدولة المسيحية الجامعة في التاريخ، والدولة الصهيونية في عصرنا. (ف.ق)

معظم المادة عن سافونارولا نقلا عن دراسة للدكتور لويس عوض المنشورة في كتاب «ثورة الفكر في عصر النهضة»، المشار إليه سابقا، ص ١٢٨ – ١٧٢، فلزم التنويه.

٩٣) كريستوفر مارلو (١٥٦٤-١٥٩٣) كاتب الدراما الإنجليزي المبشر بوليم شكسبير (١٥٦٤-١٦١٦). مات في التاسعة والعشرين. كتب «مأساة دكتور فاوست التاريخية» (١٥٨٨)، وفي نفس العام كتب «يهود مالطة». ولأن شكسبير كتب «تاجر البندقية» بعد ثماني سنوات استقر عند الكثيرين أنه متأثر بمارلو.

٩٤) ركز كثير من النقاد العنصريين على غيرة عطيل وحماقته وتخلفه لأنه أسود مما جعله ألعوبة في يد ياجو الشرير. إلا أن النص الشكسبيري يفضح الجانب العنصري عند أهل البندقية بتركيزهم على قضية اللون: "كاسيو فتى فلورنتي أبيض"؛ علاقة عطيل بديدمونه "فحلٌ عجوز أسود يغشى نعجتك البيضاء"؛ والد ديدمونه "لولا السحر هل كانت ابنتي البيضاء تلوذ بصدر أسود وبري كصدرك!" وعطيل نفسه، في قمة المأساة، يشير إلى بشرته: "هنا العلة يا نفسي." هذه الجمل الحوارية من النص العربي للمسرحية ترجمة خليل مطران.

٩٥) كليوباتره هي سابع ملكة تلي عرش مصر بهذا الاسم، وهي آخر ملكات البطالسة.

٩٦) البروليتاريا Proletariat هو الأجير الذي لا يملك غير أجره، وتستعمل كنقيض للبرجوازي أو الرأسمالي. لكن الماركسية أسبغت على البروليتاريا (الطبقة العاملة الصناعية) مفهوما سياسيا بوصفها الطبقة المستغلة التي تمارس البرجوازية هيمنتها عليها بواسطة الدولة والدين والتعليم، ومفهوما اجتماعيا هو قيادتها للصراع الطبقي للتناقض بين ملاك وسائل الإنتاج والأجراء الذين يبيعون لهم عملهم المنتج.

الفصل الثاني

حلم الثورة والطواويس المتمردة!

"الشعراء...هم المرايا التي تعكس الظلال الماردة، يلقيها المستقبل على الحاضر...هم الأبواق التي تدعو للمعركة ولا تحس بما تلهبه في النفوس من حماس. هم القوة التي تحرك الأشياء ولا يحركها شيء. الشعراء هم شراع العالم الذي لم يعترف بهم إنسان."

بيرسي شلي

(١٨٢٢-١٧٩٢)

مدخل

ظلت الفلسفة الغربية، من بداية عصر النهضة إلى منتهاه، فلسفة تمس أفكار الناس وحقوقهم المدنية أكثر مما تمس حياتهم المادية. أصبح المجتمع متحرر الفكر في نظرته إلى الدين، وفي نظرته إلى الجمال والفن والأدب. والأهم أنه أصبح متحررا أيضا في نظرته إلى الدساتير.

عندما تحرر فكر الإنسان وتحطمت القيود التي تشل عقله وتحجب الحقيقة عن نظره، كان لا بد أن يتضاعف عدم رضاه عن حياته وتنطلق طاقة التمرد الكامنة بداخله، والتي هي جزء أساسي منه وجانب هام من جوانب تكوينه، بل وأن تنطلق بكل قوة وكل تطرف. كان طبيعيا أن يكون فيها الصالح والطالح، الواقعي والخيالي، المادي والمثالي، في خليط مدهش، مذهل، غريب، باهر، إن عبر عن شيء فإنما يعبر عن ظمأ حقيقي للحياة الحرة، وشوق عظيم للعيش الكريم، وسعي أكيد للخلاص من عبث الحياة. وقد أطلق على هذا الخليط الغريب المذهل: التمرد الرومانسي. فماذا تعني هذه الكلمة التي لم يتفق النقاد ولا المحللون ولا المؤرخون على معنى محدد لها حتى يومنا هذا؟ اختلفت مدلولاتها من واحد إلى آخر، بل كان لها عدة مدلولات ومعان عند البعض. والسبب في كل هذا، من وجهة نظري، هو اندفاع الناس، عندما حطم العقل قيوده، إلى التعبير عن آمالهم وتصوير آلامهم دفاعا عن حياتهم المادية، بشتى الصور ومختلف الأساليب.

هي عند الدكتور حسن حنفي، مثلا، **رد فعل على كانت**. وإيمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) هو الفيلسوف الألماني الذي جعل من الإدراك الحسي نقطة بداية معرفية: الإدراك الحسي هو بداية الفكر والوجود ومركز العالم، وذلك في نقد بالغ لتأليه العقل ظهر في عمله الشهير «نقد العقل الخالص». فكان رد فعل هذه الفلسفة مبالغا في تحديه، رومانسيا في تمرده. "تمثل الرومانسية دفعة جديدة في الوعي الأوروبي تفجر ذاتيته، وتوحده بالطبيعة، وتطهره من بقايا الموروث، وتساعده على الثورة على ما تبقى من القديم. ولكنها تمثل، في نفس الوقت، جذور العدمية فيه بما تتضمنه من ظلام وليل واشتباه وتشاؤم وانتحار، وحلم وخيال، لا فرق فيها بين الواقع والوهم وبين الحقيقة والخيال. التحرر فيها يكشف عن اللاشيء والثورة فيها لا تنتهي إلى شيء. العودة إلى الأرحام أقرب إلى الحقيقة من التقدم إلى الأمام."(١)

وهي عند كامي "لا تخدم في تمردها المتوهج غير مغامرات الخيال، وتختلف عن أشكال التمرد السابقة بتفضيلها للشر والفرد، كما هي الحال عند ساد. ويتخلى التمرد عن محتواه الإيجابي عندما يركز قواه على مجرد التحدي والرفض."(٢)

ويقول الدكتور لويس عوض أن الرومانسية من ناحية الاشتقاق كلمة مأخوذة من أصل لاتيني (لينجوا رومانتيكا)، أي اللسان المستعمل في أي مصر من أمصار الإمبراطورية الرومانية في أوائل عصر النهضة.[٣] ثم يبحر لويس عوض في واحد وعشرين مفهوما للرومانسية أهمها إيقاظ الأحلام وإذكاء الخيال؛ الكذب والتلفيق؛ المبالغة في وصف الأشياء وتصورها أكمل من الواقع؛ الحنين إلى الجمال الغريب؛ حركة مسيحية تناقض الكلاسيكية أيام اليونان والرومان؛ هي رنيسانس للرنيسانس، نهضة لعصر النهضة؛ عبادة الطبيعة؛ الثورية في الأدب والثورية في السياسة، وحب المغامرة، الخ.

رغم كل هذا نجد هنالك إجماعا على أن الرومانسية حركة متمردة. وهذا هو محل اهتمامنا وموضوع بحثنا في هذه الصفحات.

التمرد الرومانسي والاشتراكية الخيالية

سواء كانت الرومانسية دعوة للعودة إلى الطبيعة أو عودة للرنيسانس أو عودة لليونان والرومان، إلا أنها في مجمل أشكالها تعبير عن السخط على الواقع المرفوض: رفض الأدب الأرستقراطي والعمل على تصفيته تصفية كاملة؛ التمرد على الحضارة الأرستقراطية الإقطاعية. وسواء كان المتمرد رومانسيا أو كان الرومانسي متمردا، فإن المهم هو موقفه الرافض لسيادة العقل البحت "وتصحيح مسار الوعي الأوروبي الكلاسيكي في فلسفة كانت." لهذا لم تكن الرومانسية في القرن السابع عشر والثامن عشر" صيحة حرب ولا اسم مذهب يتجادل الناس فيه، بل أن الرومانسيين من الفوج الأول [وردزويرث وكولريدج] أو من الفوج الثاني [بايرون وشلي] لم ينظروا لأنفسهم كرومانسيين إنما جاءت تسميتهم من عمل المتأخرين." لكن الفرنسيين بما لهم من تفكير منهجي كانوا أول من جعل من الرومانسية مدرسة لها برنامجها وتلامذتها، بل حزبا أدبيا له أعلامه ودستوره. ثم انطلق المصطلح من فرنسا إلى ألمانيا وأخذ في الانتشار حتى أصبح "كلمة تدل على كل شيء ولا شيء، لكثرة ما شحنت بالمعاني."

رغم احتواء الحركة الرومانسية للعديد من التيارات الأدبية والفكرية المتناقضة إلا أنه يبرز في وسطها ويسطع بينها خط مضيء باهر عبر عنه الفيلسوف اللاهوتي الألماني فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) الذي أعلن أن الدين والأخلاق نابعان من التراث، وأن "الله والعالم شيء واحد خال من التناقضات." وفي سبيل ذلك قام بنقد العهد القديم وقصصه ورواياته، ثم مد نقده إلى العهد الجديد مما أدى إلى تطوير علم النقد التاريخي للكتب المقدسة، وبالتالي نقد مصادر الدين. وفي إنجلترا كان توماس كارلايل (١٧٩٥-١٨٨١) ينتقد اللاهوت التطهري الاسكتلندي، وقدم مع صمويل

كولريدج (١٧٧٢–١٨٣٤) "نقدا للمجتمع الصناعي يشتمل على فكر اجتماعي جديد، يقوم على نظرة عضوية حركية،" وهي أفكار ما زالت سائدة في الهيجلية والماركسية حتى الآن.

إن ذكر كولريدج كفيلسوف لا يحرمه صفته كشاعر رومانسي ومنظر اجتماعي، إذ إنه كرس مواهبه لوضع "دستور جديد بين الكنيسة والدولة" لتحديد طبيعة الإيمان الديني ومناهج العصر في الفكر والحياة في نقد بليغ للمذهب النفعي. لهذا اعتبر أفضل ناقد لاهوتي بريطاني في القرن التاسع عشر. وقد بلغ في تمرده حد الدعوة إلى ضرورة اجتماع القوى الثورية الراغبة في التقدم، مما كان له أبلغ الأثر في إيقاف التيار المحافظ ومده المتصاعد في إنجلترا. ويلمع في سماء الرومانسية الوليدة الشاعر الألماني جوته (١٧٤٩–١٨٣٢)، الذي يجمع بين العلم والفلسفة والأدب. فنراه يدعو، معتمدا على أفكار سبينوزا، إلى الوحدة العامة للوجود، جامعا وحدة الوجود مع وحدة الروح، وجماليات كانت. ويقف مع هذه الطليعة الشاعر الألماني الديمقراطي والثوري هاينريش هينه (١٧٩٧–١٨٥٦)، صديق ماركس وصاحب المؤلف الهام «نحو تاريخ الدين والفلسفة في ألمانيا»، الذي قال فيه إنه تاريخ صراع بين المذهب الروحي والمذهب الحسي، بين العقلانية والتجريبية. وقد ارتبط نقده اللاهوتي بنقده للملكية والإقطاع أسوة بفلاسفة التنوير في فرنسا، لهذا نجده يتبنى الدعوة للثورة الديمقراطية والاشتراكية كما وردت عند الفرنسي كلود هنري سان سيمون (١٧٦٠–١٨٢٥). وكان "أول من أشار إلى المضمون الثوري للفلسفة الألمانية خاصة جدل هيجل."

أما على الجانب الآخر من المحيط، فإن الشاعر والفيلسوف الرومانسي رالف إمرسون (١٨٠٣–١٨٨٢)، ابن القسيس والمرشح ليخلف والده في خدمة الكنيسة، ينفصل عن الكنيسة كلية "لأنه يتمتع بروح استقلالية وحب عميق للفردية والديمقراطية، منكبا على دراسة علاقة الروح بالمادة حتى انتهى إلى أن المادة روح والروح مادة روحية." وقد تأثر به وبدراساته صديقه الشاعر والفيلسوف هنري دافيد ثورو (١٨١٧–١٨٦٢) فقام بنقد الرأسمالية كنظرية ونظام، وهاجم نظام العبودية في بلاده إلى حد الدعوة إلى الثورة. وقد كان لهذه الأفكار أثرها على الكثير من الفلاسفة الأمريكيين.

نستطيع أن نقول، على ضوء هذه المعطيات، إن الشعر الرومانسي والتمرد صنوان، وإن الرومانسية بهذا المفهوم تمرد، والتمرد فيه جانب رومانسي. "وقد كانت الثورة السياسية عند الرومانسيين مقدمة للاشتراكية الخيالية [الطوباوية] عند الاشتراكيين، بما فيهم ماركس الشاب."

حتى الشاعر الإنجليزي جون كيتس (١٧٩٥–١٨٢٨) الذي كان يظن أن "الشاعر الحق نزيل أبدي في برج عاجي يعتصم به من بشاعة المادة واهتمامات المجتمع ويطل من نوافذه السحرية على

الزبد المتلاطم في خضم الحياة المهلك دون أن يجازف، فيقلع بسفينته في رحلة كبرى ليخبر الأمواج ويصارع الأنواء،" يكتشف خطل موقفه وخطأ الاعتصام ببرجه وضرورة الخروج من قصر الأحلام والنزول إلى معترك الحياة، لأن قصر الأحلام لا يليق بالشاعر، هذا المخلوق النافع المبدع، وأن معترك الحياة هو المدرسة التي يتحسس فيها الشاعر الكثير من آلام البشر ويتعرف على آمالهم. ومن هذا الإحساس الجديد يكتب شعرا:

الشاعر والحالم شيئان متميزان

هما مختلفان نقيضان، قطبان لا يلتقيان

الأول يضمد الجراح ببلسم يشفيه

أما الثاني فيشقيه.(٤)

رغم النقد الذاتي الذي مارسه نثرا وشعرا، لا يتجاوز كيتس درج القصر في خروجه من البرج العاجي. أما الشاعر شلي فهو على النقيض تماما. لم يتقوقع داخل برج عاجي ولا انسحب من واقع الحاضر ليجد ملجأ في حنايا الماضي، كما فعل غيره من الشعراء. لم يُرغ ويزبد وهو يائس، بل نفذ بخياله إلى آفاق المستقبل، مزق حجبه وبنى لنفسه وللناس عالما جديدا كله خير ورجاء. فالشعر عند شلي أداة من أدوات التعبير الفلسفي والإصلاح الاجتماعي والتثقيف الخلقي: هو سلاح من أسلحة التمرد. لهذا اتفق عامة المؤرخين والنقاد على أن شلي أوضح معبر عن الرومانسية، بمفهومها المتمرد، في الأدب الإنجليزي. "شلي البشير بالعهد الجديد الذي يتساوى فيه الشريف والرقيق، وتسقط عن البشر أغلالهم ويتآخون في الروح القدس، روح الإنسان. شلي هذا لم يكن كاثوليكيا، ولا من العصور الوسطى، لأنه عاش مضطهدا ومات حرا كريما. أما قلمه فقد أهداه لليونان المعذبة، كما أهدى بايرون قلمه وسيفه لها." لهذا نراه في «بروميثيوس طليقا» لا يريد أن يشكك الناس في الملكية الأوتوقراطية في إنجلترا فحسب، بل يريد أن يهاجم السلطة المطلقة في كل زمان ومكان موضحا مغبة الطغيان في كافة صوره. لهذا لم يتعرض للاستبداد الجزئي الموقوت إنما فكر في الاستبداد المطلق الرهيب: الاستبداد الذي خرج منه كل استبداد – استبداد الآلهة الظالم الأعمى. "لقد كان في مقدور شلي أن ينتخب من بين طغاة التاريخ طاغية كنيرون أو بورجيا كما كان يفعل شكسبير، ولكنه وجد أن كل هؤلاء الأقزام لا يمثلون القوة المطلقة الكاملة كما تصورها هو في جوبيتر، كبير الآلهة في الأولمب...كذلك كان في مقدوره أن يختار من بين شهداء البشر، وهم كثيرون، شهيدا كريما يمثل الثورة للحرية كما كان يفعل شكسبير، ولكنه اختار النموذج الكامل للثورة والتضحية والفداء، ألا وهو الإله بروميثيوس." كان شلي الشاعر المتمرد العظيم جمهوريا وعدو الكنيسة الأول.

ولم يكن التمرد من المعاني المميزة للرومانسية في الأدب وحده، بل وفي السياسة أيضا. كان شلي وبايرون والكثرة المطلقة من الرومانسيين جمهوريين في عقيدتهم السياسية. ومن لم يكن جمهوريا كان عدوا للطغيان في كافة صوره. وهنا أجد من حق بايرون على التاريخ أن ندفع به إلى مقدمة المشهد. لقد تاه بين بحيرات إيطاليا حتى عثر على الرياضة الروحية التي ينشدها في جمال الطبيعة وسحرها. وجد فيها سر الوجود. لهذا أخطأ بعض النقاد عندما اعتبروا تعبده في جمال الطبيعة نوعا من الوثنية. والحقيقة أن وثنية بايرون كانت تمردا على سيئات الحاضر وزيفه، ورجعة إلى الحضارة الرومانية واليونانية. لهذا "مات في ميسولونجي مقاتلا في سبيل تحرير بلاد هوميروس، ولم يمت من أجل الكاثوليكية أو البروتستانتية." وسخر قلمه طوال حياته لتمجيد الحرية والسخرية من الملوك والأشراف، وكافة مثلهم الخلقية بما فيها الفروسية الزائفة التي اتسمت بها العصور الوسطى، فسخر منها في ملحمته الهزلية «دون جوان»، كما سبق وأن سخر من هذه الفروسية سرفانتس الإسباني في «دون كيشوت» (١٦٠٥): هؤلاء الفرسان أصحاب المغامرات الكثيرة، ليس في ساحات النضال وميادين القتال، بل في خدور النساء وبلاط الملكات! ولم يكن هذا التمرد الفلسفي الشعري، أو الشعري الفلسفي، وحده الذي يشغل الساحة، بل كان إلى جواره تمرد من نوع آخر، رومانسي أيضا، لكنه مختلف تماما، فتلك طبيعة الأشياء.

سادية الرفض المطلق

في هذا العصر الصاخب بكل ما هو جديد، الزاخر بشتى الأفكار، كان لا بد أن يرتفع صوت الرفض المطلق المتطلع إلى عالم أفضل وحياة أكرم. ارتفع صوت، بل أصوات، ترفض كل منغصات الحياة، ترفض كل شيء من اللاهوت إلى مبادئ السلوك والأخلاق مرورا بالبناء الاجتماعي ونظام الحكم. إذا نظرنا إلى كل هذا من جانب المبالغة والخيال والانطلاق الذي لا تحده حدود لقلنا إنها رومانسية. لكنها كانت في الحقيقة أبعد من هذا. كانت نوعا من اليأس المطلق في قالب رومانسي. كراهية الموت والظلم قادتهم إلى تبرير الشر والجريمة، بل إلى ممارسته. كان لسان حالهم يقول إذا كان اللاهوت ينسب لنفسه كل ما في الإنسانية من خير، وإن هذا الخير هو خيار الموت، كان من الضروري رفض هذا الخير واختيار الشر. وحتى نفهم الحالة الذهنية الناجمة عن يأس مطلق إزاء عذاب أبدي وظلم سرمدي، ونستوعب ما حدث لبروميثيوس الجديد وسيزيف ذاك الزمان، يجب أن ننظر بإمعان، نضع تحت المجهر، ونتأمل بمنتهى الاهتمام شخصية لم تمض حياتها في التمرد على اللاهوت فحسب، بل وعلى النظام الملكي في فرنسا والثورة وعلى نفسها أيضا!

دوناتيان الفونس فرنسوا مركيز ده ساد (١٧٤٠-١٨١٤) كان من الأشراف بحكم اللقب الذي يحمله، لكن هذا لم يمنع من قضائه سبعة وعشرين عاما في سجن الباستيل في العصر الملكي. ولم يكد يطلق سراحه بعد قيام الثورة حتى أعيد إلى السجن من جديد. كان المركيز ده ساد في الحقيقة، كاتبا ومفكرا لا يؤمن بالتوفيق ولا بالتلفيق. ولأنه لم يرفض اللاهوت فحسب، بل رفض كل ما لا يتفق وأحاسيسه مهما كان محظورا اجتماعيا وأخلاقيا وسياسيا، كان من الطبيعي أن يعود إلى السجن، وأن يسدل الستار على كتاباته التي عانت من الاحتقار، ولم تنشر على نطاق واسع، ولا اعترف بها إلا بعد ظهور السريالية. يظهر إلحاده جليا في «حوار بين كاهن ورجل يحتضر»، إلا أن أهم أعماله هو «فلسفة المخدع» (Philosophie du boudoir) والتي نجد فيها هذا النداء العجيب، "يا شعب فرنسا، خطوة أخرى، إذا أردتم أن تكونوا جمهوريين." كانت الثورة تطلب الحرية على أساس المنطق، لكن ساد كان يدعو الفرنسيين إلى خطوة أخرى نحو حرية الغرائز. وتمرد على المنطق نفسه. فالمنطق يجد الحجج التي توصله إلى النتائج، لكن ساد وضع النتائج أولا ثم أوجد لها حججها. وبلغ قمة المبالغة عندما وجد أنه إذا كان الله نفسه يقتل البشر ويمتهنهم فلماذا لا يكون هذا من حق الإنسان أيضا! ومع ذلك، وسط هذه العاصفة من الرفض المطلق وجد كامي في فكره "أول هجوم متماسك تاريخيا هو الذي شنه ساد، بحشده في آلة حرب كبيرة كافة آراء المفكرين الأحرار بما فيهم الأب سابليه وفولتير!"

سمي الفيلسوف المقيد بالأغلال لأنه قضى معظم أيام حياته في السجن. لم يضع فلسفة، بل كان كمن يعيش حلم انتقام رهيب. ولا تفسير لهذا سوى أن ظمأه لحرية لم يستطع تحقيقها جعله يندفع في سعار حلم دمار الكون. وكان من الطبيعي أن يقوده اليأس من الحرية، كما ينشدها، إلى التعاسة والشر، "ليس عندي شيء، ولا شيء في قدرتي. لا، لا. كل شيء يتساوى في القبر: الفضيلة والرذيلة." واضح أنه إنسان فاقد السعادة ولا ينعم بالهدوء. وهل هناك أدل على هذا من قوله، "الغربة في الوطن والمقصلة تحت ناظري آلمتني مائة مرة أكثر مما آلمني أي باستيل ممكن تصوره." فلتنطلق الحرية إذن بلا قيود والخلود للنزوات وحرية الغرائز. لكن هذه الحرية تؤدي إلى حرية التدمير والاعتداء بلا حدود أيضا، الأمر الذي يؤدي في النهاية لتدمير الذات. صحيح أن تحرير العالم كله هو أحد أهداف التمرد، وأنه لا حدود لطموحات الإنسان، لكن تمرد ساد لا ينشد الإباحة بل الإباحية. هذا من الناحية الأخلاقية، أما من الناحية السياسية فإننا نرى فيه تناقضا واضحا. هو يدعو إلى حرية بلا حدود ويرفض **السلطة**، لأنه يفترض أن الممسكين بزمامها **لا شريك لهم!** إلا أننا نراه مع ذلك يعترف بسلطتين فقط: تلك التي يجدها في طبقته من الأشراف، القائمة على صدفة الميلاد؛ والأخرى التي يجدها في الإجرام البحت، الذي يرفع بواسطته مظلوم نفسه إلى مستوى المحررين النبلاء. هؤلاء هم

أبطال ساد! القانون الوحيد الذي يحكم، والذي يعترف به، هو قانون التمسك بالسلطة. "أبواب من فولاذ، قلاع ذات أسوار سبعة يصعب الهروب منها، يعمل داخلها وفق نظام صارم، مجتمع قائم على الهوى والجريمة." ويزداد الأمر إغراقا في الغرابة. أنه لا يستثني، وهو يبيح الجريمة، غير ما سماه **الجريمة الشرعية**، وهي الجريمة التي تقترفها الدولة وهي تنفذ حكم الإعدام في إنسان. وقد فسر الكاتب الفرنسي شارل نودير (١٧٨٠-١٨٤٤) هذه الجريمة بقوله، "مفهوم أن تقتل إنسانا في حمأة الغضب، لكن أن تقتل شخصا آخر بعد تفكير هادئ جاد، وبحجة الواجب، فإنه غير مفهوم."[٥] وعذر كبار المجرمين عند ساد أنهم ولدوا بشهية جنسية لا يمكن التحكم فيها ولا يملكون شيئا حيالها.

هكذا بنى ساد لنفسه برج الحرية الذي طالما حلم به، لكن في سجن الباستيل. وكان هذا السجن هو القلعة الرهيبة التي قبع فيها المتمرد المطلق والتي لا يستطيع الفرار منها جلاد ولا ضحية. وداخل السجن يجد أن فكرة الرب هي الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أن يغفره للإنسان. تبدو كلمة **غفران** هذه غريبة في فم أستاذ العذاب. هو لا يستطيع أن يغفر لنفسه فكرة ترفضها نظرته اليائسة للحياة ويأباها وضعه كسجين، رفضا وإباء مطلقا..الغريزة الجنسية. هي عنده الغريزة المسيطرة التي يعتبرها التعبير الأسمى عن الطبيعة من جانب، ومن جانب آخر القوة العمياء التي تخضع كل البشر، حتى ولو دمرتهم. وبما أن الجنس هو تعبير الطبيعة الأسمى، تصبح الطبيعة بالنسبة له هي الجنس، وتصبح الرغبة الجامحة هي القانون الكوني الوحيد. تلك هي مملكة هذيانه، "ما قيمة كل مخلوقات الأرض بالمقارنة مع رغبة واحدة من رغباتنا!"[٦] ولكي يؤكد ترابط منطقه، فإنه يرى أن الطبيعة التي هي الجنس في حاجة إلى الجريمة، "قد نستطيع مهاجمة الشمس، نحرم الكون منها، نستعملها لإشعال النار في العالم، يمكن أن تكون هذه جرائم حقيقية...جرائم نعم، لكنها ليست الجرائم الحاسمة. يجب الذهاب أبعد من هذا. الطغاة وعيونهم على بعض بارتياب. هم وحدهم، وقانون واحد يحكمهم، قانون القوة. ولما كانوا قد قبلوه وهم سادة فإنهم لا يستطيعون رفضه عندما تدور عليهم الدوائر. كل سلطة تحب أن تكون واحدة وحيدة." وهكذا يتكامل منطق ساد الخاص، فتخدم الحجج المنمطقة النتائج التي توصل إليها مقدما. فيصل الرفض المطلق ونشدان الحرية المطلقة إلى الطبيعة، والطبيعة إلى الجنس، والجنس إلى الجريمة، والجريمة إلى السلطة المطلقة..نتائج تجمع لها حجج فيما بعد في مخالفة للمنطق لتقديم منطقا خاصا، هو منطق الرفض المطلق الذي لا بد أن يؤدي إلى السلطة المطلقة وتدمير الذات بدلا من تحريرها.

كان ساد لم يزل سجينا عندما مات، لكن نزيل مصحة مجانين هذه المرة. ورغم ذلك، فقد ترك ظاهرتين هامتين كان لهما أثرهما في الحياة السياسية والأدبية: كان لرفض الحدود وإطلاق العنان

للرغبات أثره السياسي الذي أدى لظهور نيتشه، مقنن الفاشية العنصرية، وأثره الأدبي في ظهور اتجاهات أقل ما توصف به أنها جعلت من نفسها "متحدثا رسميا باسم القدر، مع رغبة في الحلول مكانه لتحقيق الخلاص في هذه الفانية دونما انتظار للخلاص في الباقية."(٧)

طواويس الفردوس المفقود

ساد مفهوم البطل الرومانسي المسير إلى قدر محتوم عند الكثيرين من المفكرين والأدباء طوال أعوام وأعوام. هيمن على العقل، في البداية، مزيج الشر والخير الديني العميق. ولما كان القدر من وجهة نظرهم يخلط الخير بالشر بحيث لا تصبح للمرء قدرة على درئه، لأن القدر لا يسمح بمناقشة القيم، أصبح كل شيء مبررا، **هكذا هو أو ما قُدر يكون!** في هذه الحالة لا يكون أحد مسؤولا عن أفعاله باستثناء القدر المسؤول عن هذه الحالة المزرية..وهكذا كلما حاول البطل الرومانسي الإفلات من قدره، كلما حاول تنمية قدراته الفكرية وشحذ إرادته لتحدي المصير، كانت قوة الشر تنمو في داخله يبررها: إننا خلقنا هكذا، مقدر ومكتوب. "وتنشأ في هذه الحالة إمبريالية شر تستهدف الهيمنة على أنقى السرائر." هكذا قرأنا في أعمال هؤلاء الكتاب عن **المجرم صاحب القلب الذهبي وقاطع الطريق الطيب.** هذا التيار من الأدباء قدم "الطاووس وليس الثوري، فيرتدي المتمرد الحداد ويسير مختالا بين الناس مستدرا الإعجاب العام."

لم يعد الشيطان، كما صوروه في القرون الوسطى، هذا الوحش المخيف ذا القرنين. أصبح عند الفريد ده فيني (١٧٩٧-١٨٦٣) "هذا الشاب المراهق الحزين الجذاب." أما الشاعر الروسي لرمنتوف (١٨١٤-١٨٤٢) فقد جعله "جميلا جمالا غير معروف على هذه الأرض." ويتحدث شيطان الشاعر الإنجليزي جون مِلتون (١٦٠٨-١٦٧٤) عن نفسه قائلا، "من يجرؤ على أن يحسد من قضى عليه أعلى مقام بأكبر قسط من العذاب الأبدي." هكذا! أصر الطواويس على إضفاء المزايا على المتمرد على القانون. أغرقوا أعمالهم في الدم، كسوها بالغموض، تتحدى المجتمع والزمن. منبع إلهامهم تحدى المنظومة الأخلاقية والقانون السماوي والإصرار العنيد على أن الشيطان هو التعبير اللامتناهي عن الظلم. ظلم من؟ ظلم اللاهوت الذي خلق الشيطان، أو ظلم الشيطان نفسه، أو ظلم الإنسان لنفسه باتباع الشيطان. لا يخلو الأمر من مزيج هذه المظالم مجتمعة، وهذا الظلم المركب. غير أن الطاووس اختار الجانب الغيبي في الشر فقط، لأنه لا يمكن تجنبه، وعبر عنه في أدب **اللعنة** الذي قل أن يخلو منه أدب حتى يومنا هذا. وهو ملعون لأنه يقول، "كنت دوما مدركا لقوتي وكنت مدركا لقيودي." وكان على كل أديب أن يكون ملعونا ليقبل في القطيع. كان الشاعر الفرنسي شارل لاساي

الذي كتب رواية «روبسبيير ويسوع المسيح» لا يدخل فراشه قبل أن يستمطر اللعنات على السماء حتى يتشجع ويغمض جفنيه. كانوا يعتبرون هذا السلوك نوعا من الروعة والعظمة. الإنسان الفاني، يجب على الأقل، أن يكون رائعا قبل أن يفنى. فروعته هي مبرر وجوده. أما الإنسان المتمرد فهو الرابط الجأش الوقور الذي لا يهتز أمام المصير. هو كما يقول مِلتون، "لا يجفل أمام السماء، لا شيء يغير هذا العقل الراسخ، ولا هذه الأنفة العظيمة النابعة من الضمير المستفز."

وأصبحت قصيدة «الفردوس المفقود» لجون مِلتون الأنشودة المفضلة لتيار من الشعراء. فقد تمرد أمير الظلام لأن سيده استعمل القوة لإخضاعه.[٨] هكذا يصور تمرد أمير الظلام على أنه استنكار للعنف والظلم الإلهي. ويفر أمير الظلام من سيده لأنه "كلما كان البعد عنه أكثر كان ذلك أحسن." وقد اختار أمير الظلام هذا الطريق لأن قيم الخير والشر تحددها أهداف ظالمة. حتى البراءة تستفز الأمير المتمرد في هذه الظروف، لأنها براءة مخادعة، "البراءة التي تثير روح الشر السوداء." عندها يصرخ مِلتون مع الشيطان، "إذن وداعا للأمل، ولكن مع الأمل وداعا للخوف، وداعا للندم...ليكن الشر إذن خيري!" إنها صرخة البراءة الغاضبة التي يشاركه فيها الفريد ده فيني الذي لم يعد يجد أي لذة في الشر أو في الخير ولا فيما يجرانه من تعاسة. ونجد امتداد هذا التيار أيضا عند بطل بايرون "العاجز عن الحب، أو القادر فقط على حب مستحيل، ويعاني إلى ما لا نهاية." كيف لا وحتى الشاعر الإنجليزي وليم بليك (١٧٥٧–١٨٢٧) يقول، "كان مِلتون متحفظا وهو يكتب عن الله والملائكة، وجريئا وهو يتكلم عن الجحيم والشياطين، لأنه كان شاعرا حقيقيا ومع الشياطين دون أن يدري."

حقيقة، كان الألم والعذاب اللانهائي شعورا مسيطرا، والإحساس بالظلم وسوء المصير يضفيان لذة عارمة على الرغبة في التدمير قصاصا من هذا القدر الظالم. ليس هذا فحسب، بل إن الإنسان المهدد بالفناء يحس أن الحياة جدباء، وعندما يصرخ من الألم، عندما يتحدى ظلم المصير، يشعر أن جدب الحياة قد زال وأن الحياة ازدهرت وأينعت. ويصبح ما تضطرم به حناياه من مشاعر هو الحقيقة التي يستعيض بها عن الواقع الظالم المرفوض. لهذا لم يتعد الشاعر الفرنسي بودلير (١٨٢١–١٨٦٧) عن الحقيقة عندما قال، "شعار الطاووس[٩] أن يعيش ويموت أمام مرآة." فوظيفة الطاووس أن يكون معارضا دائما. معارضا لكل شيء، لأنه يعيش بالتحدي فقط؛ لا يرى دلالات الواقع الراهن ولا المستقبل الواعد؛ هو أسير اللحظة العابرة والأيام المتلاحقة والحساسية المفرطة. لهذا كان الرفض الكلي هو سبيله لتمالك زمام نفسه المؤرقة. هو دائما في المعارضة لأنها تمكنه من العثور على نفسه. اختلافه مع الآخرين ومواقفهم منه هما مرآته التي يرى فيها نفسه فريدة باهرة.

وهكذا يتحول المتمرد إلى طاووس جميل يمشي في الأرض مرحا، يختال بنفسه الرافضة ليصبح في النهاية زينة في بستان، ريشة في قبعة، أو حبيسا في حديقة حيوان، في دنيا القدر الذي تمرد عليه.

الجنة الأرضية

من قلب هذه الرومانسية الطاووسية، وبعد حوالي قرن من التمرد المغرق في الشذوذ الجريء، ظهر تيار متمرد جديد أدرك عقم هذا المنحى. تمرد عليه مبدعون أكثر التصاقا بالواقع وحقائق الأشياء، وكمرحلة انتقال من النشوز إلى الثورية، مرحلة انتقال من الكلام إلى العمل. كان بايرون وشلي وهما يقاتلان في إنجلترا من أجل الحرية، يلزمان نفسيهما، بلا أية طاووسية، بقضية الحرية. خرج طلاب فرنسا إلى الشوارع مع الجماهير في ثورة ١٨٣٠، يناضلون من أجل دستور ديمقراطي. والديسمبريون الروس في١٩٠٥ يبشرون بثورة أكتوبر.[١٠] كل هؤلاء ظهروا كتعابير مختلفة عن التمرد الإيجابي، الذي قد يعاني في البداية من العزلة، لكنه ينشد التضامن من خلال ما يقدمه من تضحيات. بلغة أخرى، من خلال مراحل انتقال تتمرد على **العبث** وعلى **العدمية**، كل مرحلة بطريقتها.

يجب ألا يغرب عن البال أن الرومانسية بطلها الفرد وهو نبع إلهامها الذي لا ينضب. هذا الفرد المتمرد جعل الديانة المسيحية، بل والمنظومة الثقافية المسيحية عامة، موضوع مساءلة مستمرة منذ منتصف القرن الثامن عشر في أوروبا مما جعلها محل هجوم الكثير من المفكرين والمبدعين الذين برز منهم فيودور دوستويفسكي وفردريك نيتشه، على سبيل المثال. ربما لم يدرك هؤلاء المفكرون، منذ البداية، خطورة تأثير اللاهوت في الذات الإنسانية، "لكنهم لم يلبثوا أن أزاحوا اللاهوت عن عرشه، عندما تيقنوا من خطره، وقاموا بإجلاس الفرد مكانه، ولبست النفس الإنسانية الكامنة داخل كل فرد تاج الملك." ثم وجدوا أنه ملك لا معنى له بغير العدل والسعادة التي يجب أن تتحقق في هذه الدنيا، دونما تأجيل إلى خلاص في الآخرة. لهذا لم يكن شك إنسان القرن التاسع عشر في عدالة السماء وإدراكه أنه وحيد في مواجهة مصير مظلم وقدر ظالم، هو الذي دفعه إلى التمرد ، بل أضيف إليه افتقاره لنظام عقلاني يوجهه ويقوده في نضاله للخلاص من عبث الحياة: نولد، نجتهد، نشقى، لنموت. أي عبث أكثر من هذا! أي سعادة وأي عدالة في هذا المصير؟ وعندما طرح المفكرون والمبدعون هذا العبث على العالم، كانت معركة. استنكر البعض أن يكون هنالك أي عبث في الحياة المسيحية. الحياة المسيحية تكفلت بعلاج هذه المشكلة منذ انفصال الإنسان عن الرب، وسقوط آدم

من الجنة. لهذا لا عبث، لأن الخلاص قادم لا محالة لأن "من آمن بي ومات فسيحيا." لكن المشكلة أن هذا الرأي لم يكن مجمعا عليه.

منذ أدرك الإنسان أن الموت حتمية ظالمة، وأن قوى الشر تحيط به من مولده حتى النهاية، استقر في أعماقه الإحساس بعبث المصير الإنساني. وكان هذا الإدراك هو جذر كل تمرد في تاريخ البشرية كما أسلفنا. رفض الإنسان التشاؤم في تمرده على العبث، فكان عليه أن يفرض شروطه وقيمه على هذه الحياة، لأنه موجود ومسؤول عن نفسه، وذلك بالعمل على إضفاء المزيد من العدل والسعادة على عالمه..أن يعرف كيف يكون إنسانا. وهكذا تصبح حياتنا الإنسانية هي الضرورة العظيمة الوحيدة. حياتنا هي وسيلتنا لمواجهة الظلم وسلاحنا في مواجهة الشر. وجعل هذا ممكنا هو الذي يقضي على العبث. العبث ليس إلا تجربة نحياها، هي نقطة انطلاق لمقاومته لكون هذه التجربة أقرب الأشياء شبها بالشك الديكارتي. فهي دافع إلى التمرد على العبث، ودلالة على حيوية الضمير. إذا سلمنا أن الحياة عبث، فمعنى هذا أن الضمير قد مات.

وجد دوستويفسكي وملفيل أن الصلاح وحسن المآل الحقيقيين ليسا إلا ظواهر سرمدية في حياتنا، بلوغهما ممكن إذا تذرع الإنسان بالطيبة وحسن السلوك. أي أن الإنسان، بطاعة الله وحدها، يستطيع أن يحقق سعادته في حياته، وهكذا يصبح الخلاص دنيويا: وهي ظواهر مبكرة لرفض كل ما هو عبث وعدمي.[11] وقد استمر هذا التيار في الظهور في أدب القرن العشرين. ويوجزونه بأنه على الإنسان أن يحقق خلاصه في حياته، لأنه جزء من الطبيعة، والطبيعة غير معنية بمتطلباته وتطلعاته الخاصة. إنه ضحية الزمن ولا يملك غير يقين الموت. إلا أن الوازع الديني العميق في وجدانه يدفعه إلى رفض العبث وهو يتطلع إلى رب رحيم. هذا التعلق بالرب يظهر بوضوح عند صمويل بكيت في «انتظار جودو» (١٩٥٢)، الذي يعالج عبث الحياة باليقين من أن جودو سيأتي للشخص المنتظر ذات يوم قادم. لكنه، على أي حال، ليس اليوم بالتأكيد. وحتى عندما وجد نيتشه جودو ميتا في «الحكمة الفرحة» (١٨٨١)، ظل الوازع الديني موجودا بطريقة أو بأخرى.

بقي اللاهوت غير المرئي وغير القابل للمعرفة موجودا عند هذا الكاتب أو ذاك وهو يقترب من بحث الغيب حتى وهو مقيد بعالم التجربة الإنسانية، حبيس مملكة العقل والحواس التي تعمل في العالم المرئي، "حتى وهو يرفض الدين لا يستطيع الفرار من الدين." ويدعم أصحاب هذا الرأي وجهة نظرهم هذه بأنه حتى كامي، عندما تعرض لأسطورة سيزيف (١٩٤٢)، وجد أن **الصخرة** التي في الأسطورة هي العالم الذي يتحرك فيه الإنسان. جعل الصخرة رمز المعاناة الشديدة التي

يعانيها الإنسان واللامبالاة السرمدية لمحيطه الصامت. هذا العالم الصامت غير المبالي هو الذي يدفع الإنسان للتساؤل، وعندما لا يجد جوابا يكتشف أن لا علاقة واضحة بينه وبين عالمه. من خلال اللاعلاقة هذه يكتشف الإنسان **عبث الحياة**، وهو ما يسميه كامي **حوار مع شريك صامت**. هذا العبث لا يبرره ولا يسوغه غير **الخلاص** المسيحي. إلا أنه يرد على هذا بأن كامي يرى أن الإنسان وهو ينـزل من القمة، وهو يهبط على السفح، ليعاود دفع الصخرة إلى أعلى من جديد، إنما يفرض شروط حياته ولا يستسلم لليأس، بل يتحدى المصير. عدم الاستسلام لليأس وتحدي المصير، أي استمرار المقاومة، هو خلاصه الدنيوي، الخلاص الحقيقي للإنسان: الخلاص الذي يحقق له العدل والمساواة في حياته، ليس بعد فنائه.

مشكلة الخلاص والعبث الفلسفي نجدها أيضا عند الكاتب الفرنسي أندريه مالرو (١٩٠١-١٩٧٦)، الذي نرى في عالمه الخيالي "تناقضا لا حل له...يعوّد ضميرنا على الاستسلام يأسا من حله، ويعدنا لدنيا العبث المعدنية." لهذا يكتفي في «المنتصرون» (١٩٢٨) بتوجيه الاتهام، فهو عمل "يجرم ظروف معيشة الإنسان قبل كل شيء،" ومع ذلك يترك الإنسان وحيدا في مواجهته لقوى الموت والمعاناة. لكن هذه القوى هي التي ترغم الإنسان على المقاومة والدفاع عن النفس. لهذا، وحتى ننصف مالرو يجب علينا أن نقول أن العبثية تأخذ في التضاؤل عنده ويزداد تركيزه على التمرد كما هو واضح في روايته «القدر الإنساني» (١٩٣٣) و «الأمل» (١٩٣٧) حيث يبدو واضحا فيهما أن ما يقرر المصير هو النضال ضد القوى المعادية التي تهاجم وجودنا وقيمنا الإنسانية، وتضعف القدرة على التمرد. ولا نستطيع ألا نربط بين بروز تمرده على عبث الأقدار، في هذه المرحلة التاريخية، وبين ظهور رجال الأقدار العدميين: موسوليني في إيطاليا، هتلر في ألمانيا، وفرانكو في إسبانيا.

رفض الخلاص الديني هو رفض عبث الحياة بالنضال لجعلها أكثر عدلا وتماسكا. وهو موقف نابع من جانب هام من جوانب التمرد الذي لا يؤمن بحياة أخرى بعد الموت: موقف لا يعلق آماله بإمكانية **غفران** ينشد الإنسان **الخلاص** على يديه، مما يجعله يرضخ للمعاناة ويستسلم لظلم الحياة. إنها فلسفة موجهة ضد أي شكل من أشكال **الأمل العلوي** وأي احتمال لوجوده. وحتى تحقق مقاومة عذابات الحياة ثمارها، ولكي يتم الانتصار على عبث الوجود، يجب أن تتضامن الإنسانية المعذبة لتحقيق انتصارها في هذه الحياة الدنيا، فوق الأرض لا تحتها. لكن يرد على هذا بأن التضامن الإنساني ضروري سواء بالتناغم المسيحي مع اللاهوت، أو غير المسيحي مع البشرية، ففي كلتا الحالتين ينخرط الإنسان في معركة ضد الظلم والشر (الموت). أحدهما ينشد الخلاص في الآخرة حيث دنيا البقاء، والآخر يريد الخلاص الآن في هذه الدنيا قبل الفناء.

لإلقاء المزيد من الضوء وحتى تتضح الأمور أكثر نرى أن المتمرد الرومانسي وهو يضخم الشر ويمجد الفرد إنما يدافع عن نفسه أساسا. المتمردون الرومانسيون، الذين حملوا على عاتقهم الخروج بالضمير الإنساني من سجن العقيدة المغلق إلى رحاب الأمل في السعادة والعدل، دارت أعمالهم وتركزت حول حاجة المرء إلى شيء يؤمن به. وفي غالب الأحيان كانت أزمة الكاتب نفسه هي التي تقوده إلى إعلان أن رغبته الملحة في الخلاص لم تعد مرجأة إلى مستقبل مجهول، بل أصبحت ممكنة في حياته الدنيوية. هذا ليس انتقاصا من دورهم، ولا هو نيل من شريف مقصدهم، بل هو تمييز وتصنيف لنوع من التمرد مارسته الحياة الأوروبية، وهو في النهاية إثراء لفكرة التمرد التي يدور حولها هذا الكتاب. فالمرء وهو يدافع عن نفسه يدافع في نفس الوقت عن الآخرين. صحيح أن المتمرد الرومانسي يمجد الفرد ويعلي من شأنه، لكن هذا الفرد ليس فردا منفردا، بل هو جزء من كل. الدليل على هذا أن المتمرد الرومانسي انخرط كليا واستغرق تماما في التطلع إلى السعادة والعدل، حتى تصور أنه "نوع من مسيح جديد يملك مفاتيح الأمان والسلام الروحي المنشود."

إن الكاتب والروائي الأمريكي هرمان ملفيل (١٨١٩-١٨٩١)، صاحب رواية «موبي ديك» وأعمال كثيرة أخرى، والروسي الشهير فيودور دوستويفسكي يعتبران من أبرز نماذج رفض العبث والتعلق بالخلاص الدنيوي. فكامي متمرد دائم، لا يجد خلاصا إلا في التمرد المستمر على العبث، ينتهي المرء من تمرد ليخوض غمار تمرد جديد. وبكيت ليس إلا منتظرا أبديا لوصول جودو..منتظرا رحمته. أما ملفيل ودوستويفسكي فقد أبرزا أن تردد الإنسان بين الخير والشر، وتمعنه في كلا الأمرين، هو الذي يصنع عظمته في هذه الدنيا. البطل هو هذا الفرد القادر على اقتراف أبشع الجرائم وتقديم أعظم التضحيات، وأن هذا الفرد مدين بعظمته لاختياره الحر بين الحب والكره. والحقيقة أنه كان طبيعيا أن يميل العقل البشري هذا الميل ويتجه هذا الاتجاه، بل وينحو هذا المنحى، بعد المبالغة الطاووسية التي بلغت حد **الشر هو خيار الخير**، والتي بلغت في بعض مراحلها حد تبرير الجريمة، باستثناء الإعدام الشرعي طبعا!

إن حكم الإعدام الجماعي الذي أصدره قدر ظالم لا يجعل عبث الحياة مصيرا، بل باعثا على التمرد. فالحياة نفسها جديرة بالنضال من أجلها هنا على هذه الأرض. الآن في هذه الدنيا، حتى ولو كانت فانية. وفي هذا تستطرق أواني المعرفة حتى تميل إلى التساوي في ثقافات الشعوب، فقديما قال فلاح مصري فصيح، "أحيني اليوم، وأمتني غدا."[١٢]

دوستويفسكي متمردا

الترجمان الصادق للتمرد على الخلاص اللاهوتي هو فيودور دوستويفسكي (١٨٢١-١٨٨١)، خاصة في رائعته «الاخوة كرامازوف». بل إن المتمرد الرومانسي يتقدم مع دوستويفسكي خطوة إلى الأمام. بطله ايفان كرامازوف مؤمن بالإنسان وبراءة الإنسانية؛ مؤمن بأن حكم الإعدام الجماعي (الموت) على البشرية ظالم. لكنه، على عكس الطواويس، وجد أن العدل هو مطلب المظلوم الأمثل. لم يقتنع بأن الشر هو خيار الخير، فوضع العدل في مرتبة أعلى من الايمان. هو لا ينكر اللاهوت نكرانا تاما، بل يقتصر على رفضه باسم القيم الأخلاقية. كان مجرد الحوار مع اللاهوت هو طموح الرومانسي في تمرده. أما ايفان فقد اختلف الأمر عنده. لقد اتخذ قرارا إراديا صارما لا يتعلق بعد الآن بشيء غامض، بل سيتعلق ويتمسك بمبدأ أسمى، مبدأ واضح ومحسوس، هو العدل بالذات. "أطلق التمرد المبدئي الذي أخذ على عاتقه القيام به، وهو أن يضع سلطان العدل مكان سلطان اللاهوت." إذا كان المتمردون الرومانسيون السابقون قد انسلخوا عن اللاهوت لأنه أصبح منبع الكراهية، فإن ايفان رفض اللاهوت وبالتالي الغيب لأنه رفض اعتباره منبع الحب. "الحب وحده قادر على إخضاعنا للظلم الذي حاق بمارثا؛ استغلال العمال؛ وأكثر من ذلك الموت الذي يلحق بالأطفال الأبرياء." لهذا يقول ايفان، "إذا كانت معاناة الأطفال تكمل كأس العذابات اللازم للوصول إلى الحقيقة، فإنني أؤكد من الآن وإلى الأبد أن هذه الحقيقة لا تستحق هذا الثمن." إنه يرفض هذه العلاقة التي يقيمها اللاهوت بين العذاب والحقيقة. وهكذا يضع دوستويفسكي **حتى إذا كان** بديلا عن **هكذا كان**. ويؤكد ايفان، "سأصر على نقمتي حتى لو كنت مخطئا." هذا يعني حتى لو كان **الحق** موجودا، حتى لو غلف الغموض الحقيقة، وحتى ولو كان الأب زوسيم (مرشده الروحي) محقا، فلن يعترف بأن يكون الشر والعذاب وموت الأبرياء ثمنا للحقيقة الظالمة المرفوضة. إنه يرفض الرحمة والخلاص اللاهوتي بهذا الثمن الباهظ، لكنه يقبلها لو كانت بلا ثمن. هكذا، وبهذه الطريقة، طرحت قضية الصراع بين اللاهوت والعدالة، ولن تختفي بعد ذلك أبدا. هنا يضع المتمرد شروطه: يريد كل شيء أو لا شيء. ثم يخطو خطوة أخرى إلى الأمام: إنه يرفض أن يستمتع بالخلاص وحده؛ يرفض أن يكون الناجي الوحيد. بعد كل شيء أو لا شيء، العدالة والرحمة للجميع أو لا أحد.

عندما يبلغ ايفان هذه المرحلة يرضى بكل العواقب. ماذا يتبقى له إن رفض الخلود؟ الجواب واضح: الحياة نفسها ولو في أكثر حالاتها بدائية. حتى عندما لا يصبح للحياة معنى، تبقى هنالك الحياة. مرة أخرى تستطرق أواني المعرفة في ثقافات الشعوب فيقول بدوي ذكي، "ألف عيشة كدر ولا نومة تحت الحجر."(١٣) لهذا يقول ايفان، "أعيش رغم أنف المنطق...حتى إذا لم تعد لي ثقة في

الحياة، لو انتابني شك في امرأة أحببتها وفي النظام الكوني واقتنعت على العكس أن كل شيء ليس إلا فوضى جهنمية لعينة، رغم كل هذا، وحتى إذا حدث هذا، سأظل أحب أن أعيش." نعم سيحب ايفان وسيعيش، لكن دون أن يدري لماذا، لأنه لكي يعيش يجب أن يكون فاعلا. وعلى أي أساس يكون فعله إن لم تكن هناك آخرة؟ فلا ثواب ولا عقاب، ولا فضيلة بلا محاسبة على الشر ومجازاة على الخير. غير أنه رغم هذا يعرف فقط أن هناك معاناة وأن لا أحد مذنب، كل شيء مترابط، وكل شيء يمر ويتساوى. لهذا فإنه مع انعدام الفضيلة يختفي القانون ويصبح كل شيء مباحا!

يرى البير كامي أن العدمية المعاصرة بدأت بهذه **الكل شيء مباح**. فالتمرد الرومانسي لم يكن قد بلغ هذا الحد لأنه حدد بنفسه مقولة **كل شيء ممنوع**، لكن بالعجرفة والمبالغة سمح لنفسه بكل ما كان ممنوعا. لهذا نجد أن منطق النقمة عند آل كرامازوف يحول التمرد ضد نفسه ويواجهه بتناقض لا يمكن تجاوزه. لقد استمتع الرومانسيون بلحظات رضى عن النفس، لكن ايفان اضطر إلى عمل ما لا يحب: أن يمارس الشر ليكون منسجما مع نفسه، غير أنه أعمق من أن ترضيه المظاهر، حساس لدرجة تمنعه من مقارفة الشر بنفسه. لذا يكتفي بأن يترك الشر يحدث، أن يرتكب الجريمة غيره..ثم يجن! فقد ترك أباه يُقْتَل!

واقعا بين فضيلة زائفة وجريمة مرفوضة، تستهلكه الشفقة وعدم القدرة على الحب. قتل التناقض الرجل الحاد الذكاء. هذا صحيح، لكن حقيقة أن ايفان قد هزم لا تلغي أن المشكلة قد طرحت فتتابعت عواقبها. منذ هذه اللحظة بدأ التمرد يغذ السير نحو الفعل، لأننا لو تتبعنا مسرى التمرد منذ أن كان يمس أفكار الناس إلى أن أصبح يمس حياتهم – من لحظة قبول روح التمرد فكرة **كل شيء مباح** ثم تطوّرها إلى **كل الناس أو لا أحد** – أخذ التمرد يهدف إلى إعادة بناء الحياة حتى تتأكد سيادة الإنسان المطلقة. لهذا نرى التمرد على الغيب يبسط أجنحته ليضم عالم السياسة بعد أن كان معنيا بعالم الأخلاق. نبع من العدمية الرافضة لكل البنى الاجتماعية المعروفة والقيم السائدة فكر جديد أخذ يظهر للوجود. من الرفض العدمي المطلق لكل شيء أخذ يظهر فكر لا يقتصر على رفض ما هو قائم، بل ضرورة بناء جديد أفضل: علاقات اجتماعية أفضل، نظام سياسي أفضل، وعدالة أشمل. إن دوستويفسكي نبي دين جديد، تنبأ به وأعلنه: إذا كان اليوشا قد توصل إلى أنه لا وجود للاهوت ولا الآخرة فقد أصبح بذلك، على الفور، ملحدا واشتراكيا، لأن الاشتراكية ليست قضية الطبقة العاملة وحدها، لكنها على وجه التحديد، وفي تجسدها المعاصر، قضية مؤداها إنكار الغيب، وأن برج بابل قد قام دون مساعدة الرب وانتصب لا ليصل إلى السماء لكن لينزل بالسماء إلى الأرض. والحقيقة أن هذا الكلام عن الاشتراكية، بهذا الشكل المطلق، لا يخلو من مبالغة مخلة. إن

مسألة اللاهوت والآخرة طرحها العديد من المفكرين الاشتراكيين برؤى مختلفة ومن زوايا عديدة منطلقة من وجهات نظر بعضها مثالي وأغلبها مادي.[٤٤] غير أن لب الاشتراكية وحجر الزاوية فيها هو تحقيق العدل والقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان. حتى الحديث عن فردوس الاشتراكية والشيوعية الذي برز في أدبيات الاشتراكية هو في الواقع التعبير المادي عن الخلاص المسيحي بتحقيق السعادة والعدل، لكن على الأرض في هذه الحياة الفانية. كما أن هذا لا ينفي البنية التحتية للتمرد التي تضمنتها روحه وهي أن العدالة والسعادة لا تمطرها السماء، بل لا بد من العمل على قيامها بالنضال والتضحيات. روح التمرد هذه من الحساسية بدرجة أنها لا تحتمل زيادة أو نقصان؛ لا مبالغة ولا استسلام؛ لا تطرف ولا تفريط. إن ايفان الصبي المتمرد حاول أن يكون المالك لزمام نفسه لكنه فشل. هو متمرد لأنه ثائر فاشل، لأن ثورته فشلت، وقد سبق أن قلت أن التمرد ثورة فاشلة، جانبها الإيجابي في تراكمها الكمي الذي يؤدي في النهاية إلى التغيير المنشود، والذي يقود بدوره إلى تمرد جديد من أجل أهداف جدد. فلا حدود ولا سماء لطموحات الإنسان.

نعم، فشل ايفان، لكن لن ييأس المتمرد. سيظل أناس يتمردون في سبيل حرية الاختيار بين الخير والشر. وسيظهر آخرون خطرون يركبون صهوة التمرد ليئدوا حرية الاختيار هذه، زاعمين أن سعادة الناس في هذا العالم لا تتحقق إلا بالسيطرة عليه وتوحيده، وأن مملكة الله يمكن أن تظهر على الأرض بواسطة حفنة من البشر تعد على أصابع اليد. هي قيصرية جديدة. الباباوات الذين اختاروا قيصر ليحكم أخذوا يمهدون لمجيء قياصرة جدد لن يلبث أن يخلعوهم عن كرسي البابوية. هل هذا بجديد؟ وهل غادر الشعراء من متردم؟ أم هو منطق جدل الحياة: التمرد الذي يولد التمرد على التمرد..؟

رأينا في عصر الإصلاح الديني ظهور الأب سافونارولا أبو الفاشية. وفي تباشير الرومانسية طلع علينا مشروع القتل المتلذذ بالعذابات الأرستقراطي المركيز ده ساد. وسنرى في هذه المرحلة، وقد ولج التمرد باب حياة الناس والبناء الاجتماعي المنشود، فيلسوف العنصرية فردريك نيتشه الذي سيضع أسس التمرد على التمرد في نظرية متكاملة.

نيتشه متمرد على التمرد

فردريك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) ابن قسيس بروتستانتي، مريض نفسيا قضى قسطا من حياته في مصحات عقلية. كاد يموت إثر مرض عضال عام ١٨٧٩، وطلب من أخته أن تتخذ كافة التدابير حتى يموت "وثنيا شريفا!"[٤٥] أحب ولم تبادله الفتاة الحب، لأنه كان حاد العينين غائرهما

ووجهه لا يبعث على الراحة، فخلا قلبه من الحب لجميع النساء.

ربما كان هذا الجانب الشخصي ذا دلالة على نفسية الرجل، أما جانبه الفكري فلا شك أنه تأثر بجو ساد ألمانيا الحديثة في عصره. كانت قوة ألمانيا العسكرية والصناعية، في أيامه، في حاجة إلى نظرية تعبر عنها، كما احتاجت رغبة الحرب والقتال المتحفزة إلى فلسفة لتبريرها، لا سيما وأن الديانة المسيحية المسالمة لا تصلح لتبرير هذه الروح العسكرية المتفشية في البلاد. "عندما اتخذت فلسفة الحياة في ألمانيا منحى **الانطلاق** من اللاشعور إلى ما فوق الشعور **وتحولت** إلى إرادة القوة، **تجسدت** في الإنسان المتفوق **السوبرمان** عند نيتشه."

بداية، نستطيع اعتبار نيتشه أحد أتباع داروين من زاوية أن الحياة تنازع بقاء، وأن البقاء فيها للأصلح، أي للأقوى من وجهة نظره. كما نستطيع اعتباره من أنصار بسمارك سياسيا وقوميا. "ما نحتاج إليه في هذه المعركة التي نسميها بالحياة هو القوة لا الطيبة، والكبرياء لا الخضوع، والذكاء الحازم لا حب الغير ومساعدة الناس... الحكم الفصل في جميع الخلافات ومصائر الأمور هو القوة لا العدالة." ركز هذا التلميذ المخلص لبسمارك على الجوانب اللاشعورية والإرادية للإنسان على حساب الجوانب الشعورية العقلية. الحقيقة لديه وجهة نظر ولا موضوعية للوقائع. الحقيقة والوقائع تحددها إرادة القوة. كما يؤكد نيتشه أن لا محبة للغير في العلاقات بين الأمم، إذ لا ينبغي أن يكون القرار في القضايا المطروحة بين الدول لأصوات الناخبين ولا لبلاغة الخطباء. الذي يقررها هو الدم والحديد.

صحيح أن نيتشه نشأ متدينا في أسرة من رجال الدين، إلا أنه فقد إيمانه في سن الثامنة عشرة، وقضى حياته من بعدها في البحث عن إله جديد ظن أنه وجده في السوبرمان. وقد ذهب في هذا المجال إلى أبعد مدى، فاق الكل وتخطى الجميع. لأن تأثره بشوبنهاور (١٧٨٨–١٨٦٠) دله على رغبة الإنسان المحبطة التي تتأرجح دوما بين العذاب والملل.[٦٦] إلا أنه وجدها فلسفة سوداء، أنكر فيها التشاؤم كعامل من عوامل الانحطاط والانحلال. وتحرر من شوبنهاور تماما عندما قرأ سبينوزا وجوته. ثم انطلق على طريق التطرف في كل شيء، بطريقة لم يسبقه إليها أحد. رغم الجرأة التي رفض بها أتباع داروين في بريطانيا ودعاة الفلسفة الإيجابية في فرنسا والاشتراكيون الألمان كل ما هو غيبي في المسيحية، إلا أنهم جميعا لم يجرؤوا على رفض الأخلاق المسيحية. لم يجرؤوا على رفض الرقة والشفقة ومحبة الغير والعفو عن المسيء. أما هو فقد أصر على أن الضعف نقيصة لا تغتفر؛ الشرف "وثني روماني وإقطاعي أرستقراطي" لا علاقة له بالمسيحية. أما الضمير فمسيحي برجوازي ديمقراطي لأنه ضعف! ويذهب إلى أن فصاحة الأنبياء هي التي جعلت من أخلاق العامة الصغار مقياسا للأخلاق، حتى أصبحت الدنيا ومتطلبات الجسد مقياسا للشر، والفقر برهانا على الفضيلة.

هذا المقياس الأخلاقي المرفوض عند نيتشه يتجسد في رفضه تعاليم المسيحية التي تساوي بين الناس في الأقدار والحقوق، وإن هذه التعاليم هي التي خرجت منها مبادئ الديمقراطية والاشتراكية. لهذا وجد نيتشه، وبوضوح لا مزيد عليه، أن حياة تقوم على مثل هذه المبادئ الشعبية حياة تحمل في طياتها كافة بذور الانحلال والانحدار. "آخر مرحلة لهذا الانحلال والانحدار هي تمجيد الشفقة...[التي] هي ضرب من الشلل العقلي ومضيعة للشعور في إصلاح من لا يرجى إصلاحهم من العجزة والمشوهين والأشرار والمرضى والمجرمين...بالإضافة إلى ما تنطوي عليه الشفقة من السماجة وقلة الأدب." فالأخلاق التقليدية عند نيتشه ليست إلا نوعا من اللاأخلاق، وأن الفضيلة هي التي تحتاج إلى تبرير لأنه سيأتي يوم يتوقف فيه الناس عن عمل الخير لأسباب أخلاقية.

يؤكد البير كامي هذه الفكرة بأن "الإنسان عندما يحاكم الله أخلاقيا، إنما يقتل الله في قلبه." وعندما يحدث هذا فعلى أي أساس يمكن أن نفرق بين الخير والشر. العدل قيمة أخلاقية. إذا أنكرنا الله باسم العدالة، فهل يمكن أن نفهم فكرة العدالة منفصلة عن فكرة الرب؟ هنا وجد نيتشه نفسه في صدام مع العبث وجها لوجه. وحتى يقدر على التخلص من المواجهة دفع الأمر إلى أقصاه بمقولة إن الأخلاق هي الوجه الآخر للاهوت الذي يجب تدميره قبل إعادة البناء. عندها لن يكون للاهوت وجود ولن يكون مسؤولا عن وجودنا لأن الإنسان يجب أن يصمم على العمل وحده وبإرادته حتى يكون. وهكذا اعتبر نيتشه نفسه العدمي الكامل الأول في أوروبا.

ولا يمكن إغفال الجانب العسكري في بناء نيتشه الفكري. استهوته خدمته العسكرية، رغم قصرها، لأجوائها الإسبرطية حتى عبد العسكريتاريا. وقد قادته الموسيقى العسكرية إلى عشق الموسيقى كفن، فتعلم البيانو وأقام صداقة وطيدة مع فاجنر الذي كان يسميه الفنان العبقري وموسيقي المستقبل. وقد ألهب خياله رؤيته لفيلق من جنود الفرسان في فرانكفورت (١٨٧٠) متوجهين، وسط قعقعة السلاح وخفق البنود، إلى الحرب مع فرنسا. عندها قفزت إلى رأسه الفكرة التي أصبحت أساس فلسفته، "لقد شعرت للمرة الأولى أن أقوى وأسمى إرادة للحياة لا تجد تعبيرا عنها في الصراع البائس من أجل البقاء، ولكن في إرادة الحرب، إرادة القوة، إرادة السيادة." هكذا وضع العدمي الأول نفسه كسوبرمان في أعلى مكان ليطلق الأحكام على كل شيء وفي كل اتجاه. كان يفكر وعينه على المستقبل كما لو كان سيصنعه بيديه. مارس الرفض المنهجي بدلا من الشك المنهجي. صمم على تدمير كل شيء وتحطيم كل الأصنام لإقامة معبد جديد. رأى أن من يريد أن يكون صانعا للخير لا بد أن يهدم أولا كل القيم. إن رسالته السامية هي أن يصنع نوعا من الأزمة ليحسم الأمر نهائيا بخصوص مشكلة الإيمان. هذا العالم يسير عشوائيا دونما حسم، لهذا يكون

الله غير مجد لأنه لا يروم شيئا، وإذا ما أراد شيئا ما، على ضوء المعرفة بالتركيبة التقليدية للشر، كان عليه أن يتحمل مسؤولية العذاب والتناقض الذي يحط من قيمة الوجود. من المعروف أن نيتشه كان يغبط الكاتب الفرنسي ستاندال (١٧٨٣-١٨٤٢) على قوله، "العذر الوحيد لله أنه ليس موجودا!" لذا قام نيتشه بإعلان أن الله قد مات!! إنه لم يقض على اللاهوت بل وجده ميتا في نفوس معاصريه.

هناك جانب ثالث، فلسفي، عند نيتشه. تحول التمرد عنده من **هل من الممكن للمرء الحياة كمتمرد؟** إلى **هل يمكن للمرء الحياة وهو لا يؤمن بشيء؟!** وكان جوابه بالطبع نعم. ذلك أن فلسفة نيتشه لم تكن عن التمرد، بل على التمرد. لهذا كان يرى أن التمرد لا يمكن أن يؤدي إلى نهضة أو تقدم إلا إذا كان موجها ومسيطرا عليه؛ وأن سير الحياة لا يتجه نحو تحسين حال الأكثرية من الشعب، بل إلى خلق عباقرة وإبراز أسمى وأعظم الرجال. فكان حماسه الشديد لفاجنر، مثلا، لأنه **لا يعرف للخوف معنى.** ثم تبلورت الأفكار المجنونة في عقل الفيلسوف اليائس، إثر حبه الفاشل، وهو يهيم على وجهه في جبال الألب في كتاب «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣):

جلست هناك أنتظر...ولا أنتظر شيئا
وأنعم بما هو فوق الخير والشر
فأنعم بالضوء تارة وبالظل طورا
و لم أجد إلا نهارا وبحيرة وظهيرة وزمانا أبديا
وفجأة يا صديقي أصبح الواحد اثنين
ومر بي زرادشت.

أخيرا وجد الإله الجديد: زرادشت السوبرمان. وجد أنه ينحدر من الإنسان من يفوقه ويسمو عليه. وأن أعظم ما في الإنسان أنه جسر لا هدف، ومجّد أولئك الذين لا يعرفون الحياة إلا بالموت! كيف لا وداموقليس لم يرقص في حياته أفضل مما رقص وهو تحت السيف. باجتماع الإله الجديد السوبرمان وإنجيله كلام زرادشت أعلن نيتشه أنه عثر على دين المستقبل. لكنّ صُنْع السوبرمان كان في حاجة لتوفر أخلاق مختلفة، تربية مختلفة، وأن يختار بعناية من بين أناس مختلفين. بدأ باللغة، فهي كاشفة ومعبرة. وجد أن للسادة لغة وللعامة لغة. فخرج من هذا بأن هنالك أخلاق السادة وأخلاق العامة، وأن الأخلاق هي إرادة القوة: الحب رغبة في التملك؛ الجنس معركة؛ والزواج سيادة. حتى حب الحقيقة والمعرفة ليست إلا رغبة في التملك لكي يكون الباحث عنها أول مالك لها: "أن يجدها عذراء لم يسبقه أحد في الاستمتاع بها."

كل الفضائل والقيم في رأيه أرستقراطية، لكن يخشى عليها من الانطفاء والاختفاء. "لو انتقلت عدوى فضائل العامة إلى الزعماء والقادة الأقوياء وحولتهم إلى طينة عامة الشعب لكان ذلك بداية الانحلال والفساد." القوة وحدها أساس الأخلاق "لأن الضعيف فاتر الهمة، الحياة بنظره لا تساوي شيئا، والأحرى به أن يعرف أنه هو لا يساوي شيئا." لذلك فالإنسانية لا تنهض إلا بأقوى وأفضل الأفراد ولا يجب أن تضيع وقتها في محاولة رفع مستوى العوام والأكثرية الشعبية. هدف الإنسانية هو الفرد المتفوق الأسمى (السوبرمان) لا الجنس البشري بأسره. وكان طبيعيا أن يخلص إلى أن الإنسانية لا صلاح لها، بل لا وجود لها على الإطلاق. هي في نظره لفظ مجرد من أي معنى، فكل ما هو موجود عبارة عن مجموعة أفراد أشبه ما يكونون بمصنع كبير تجري فيه تجارب كثيرة لا ينجح منها غير القليل. وليس الهدف من هذه التجارب إسعاد الناس بل تحسين النوع البشري: أي إنتاج السوبرمان. ثم يوغل في فرديته حتى يبلغ بها درجة العنصرية. فالسوبرمان يجب أن يكون نتاج تربية خاصة وقوية، لا يترك الأمر فيها للصدفة ولا للطبيعة، بل يتم تصنيعه من خلال وسائل تحسين النسل والتعليم. "من السخافة أن نسمح لأفذاذ الرجال بالزواج عن طريق الحب، بأن يتزوج الأبطال خادمات، والعباقرة خياطات وعارضات الأزياء...[بل] يتزوج خير الرجال من خير النساء. أما الحب فلنتركه لحثالة الرجال ...الحب يعمي البصيرة ويفقد الحكمة." الزواج ليس وسيلة لمجرد النسل بل للتطور والرقي. وحسن المولد هو السبيل الوحيد لهذا التطور والرقي الذي لا يتأتى إلا بنقاء الدم وسلامة العنصر.

عندما يتأكد الدين العنصري الجديد من كل هذا يشترط للسوبرمان، النقي العرق النبيل المولد، أن يتلقى العلم في مدرسة عنيفة قاسية تأخذ بيد التلاميذ نحو الكمال، الذي هو تحمل الآلام في صمت. الكمال يعني تحمل المسؤوليات الجسام وإطاعة الأوامر والاستعداد للقيادة والضحك من صميم القلب فمن يبلغ ذروة القوة يضحك من مآسي الحياة. الكمال هو رفض التقشف وعدم احتقار الجسد. بهذا يرتفع السوبرمان فوق الخير وفوق الشر، لا يتردد في اللجوء إلى العنف والقسوة للوصول إلى غاياته وذلك وفق قانون أساسي مدلوله **الخير هو الشجاعة، هو إرادة القوة، هو القوة نفسها.** أما الشر فهو كل ما ينجم عن الضعف. ما يميز السوبرمان هو حب المخاطرة والكفاح. من غير الجائز الجنوح للسلم أبدا، فكل الحروب خير، حتى الثورة خير، لكن ليست خيرا في حد ذاتها لأنها تؤدي إلى سيادة الجماهير وعامة الشعب وهو أسوأ أنواع الحكم. لكن الثورة كفاح، والكفاح يبرز العظمة الكامنة في الرجال. وعندما يتحقق النقاء العنصري وقوة التربية عندئذ "لن يسع زرادشت

عندما يسمع أصوات السوبرمان إلا أن ينشد رغم الآلام: أنتم يا من تعيشون وحدكم اليوم وتقفون جانبا ستصبحون شعبا ذات يوم، ومنكم يا من اخترتم أنفسكم سينهض شعب مختار يخرج منه السوبرمان."

لا يمكن بالطبع لمثل هذا المنطق المتشنج المخبول أن يقود لشيء إلا إلى الأفراد المختارين عرقيا أو طبقيا أو طائفيا، فهؤلاء هم الذين تتوافر فيهم الشروط التي تكوّن السوبرمان المطلوب. كانت الأرستقراطية عند نيتشه هي نبع السوبرمان، لأن الديمقراطية هي خزان الأكثرية السخيفة التي يجب القضاء عليها قبل فوات الأوان. وكان لا بد من تحطيم المسيحية من باب الحكمة السياسية والعقل السليم، لأنها تحمل في أعماقها التمرد على كافة ضروب الامتياز والعمل على المساواة بين الناس. "عندما يتربع العبد على عرش الحكم ينشأ التناقض ويصبح أحقر الناس أفضلهم."

المعذبون في الأرض، المثقلون بأحمال العوز والحاجة، ملح الأرض وكل من سمتهم المسيحية نور العالم لا يصلحون لشيء. الدول، في نظره، لم تنشأ بتعاقد أفراد فيما بينهم، بل أنشأها جبابرة من الغزاة العتاة، السادة الأقوياء، والأرستقراطيون النبلاء! نعم النبلاء الذين لا تثقلهم قيم أخلاقية زائفة، بل تحرروا من كافة القيود الاجتماعية. لكن الديمقراطية والإصلاح الديني والفضائل الكاثوليكية المخنثة والتزاوج مع الطبقات السفلى، كل هذه العوامل أفسدت الفئة الحاكمة. وينعى خلع الأرستقراطية عن العرش وتتويج فوضى الحرية وديمقراطية الغش والأكاذيب مكانها، لأن الأمة كلها تفقد أخلاقها عندما تمجد صاحب الأغلبية بدلا من أن تمجد الموهوب المتفوق النابغ..والمزيد المزيد من التطرف المجنون. المساواة بين الرجل والمرأة لعبة خطرة نتجت عن المسيحية والديمقراطية، "يجب إعداد الرجال للحرب والنساء للترفيه عن المتحاربين." إنه يكره المساواة إلى حد التحريم ويعشق التمييز كل العشق. كل شرور الاشتراكية والفوضوية والديمقراطية سببها المساواة. "أريد أن أكون واضحا...لا مساواة بين الناس. إن العدالة لتصرخ بين جوانحي أن لا مساواة بين الناس. إن طبيعة الإنسان تأبى عليه المساواة. من يدعون إليها يدعون بسبب عجزهم أن يكونوا جبابرة طغاة!"

رجال الأعمال البرجوازيون ما هم عند نيتشه إلا عبيد العمل الآلي الرتيب، هم فاقدون لنعمة العقل وتعوزهم نعمة التفكير السليم. أما الأرستقراطيون فهم المفكرون أصحاب العقول الراجحة. هم يأتون في طليعة المجتمع ، يليهم القادة المحاربون، ويأتي في الذيل رجال الأعمال البرجوازيون. خلاصة القول إنه يرى أن القيادة ومسؤولية الحكم لا تتوفر شروطها إلا في الأرستقراطيين الذين يعتبر حقهم في الحكم مقدسا لأنه حق المقدرة السامية. الفئة الحاكمة طائفة وسلطتها وراثية شريطة ألا

تخلط دما جديدا بدمها النادر إلا فيما ندر. وتبلغ أرستقراطيته الجريئة حد الوقاحة عندما يدعي أنها (الأرستقراطية) ممارسة الفضيلة دونما سبب، لأن الأمين الذي لأمانته سبب لا يستحق الثقة.

أفضت في الحديث عن هذا الفيلسوف الساقط من عباءة الرومانسية الفضفاضة، صاحب الخيال الشيطاني الأهوج، بهدف لا شك أنه اتضح للقارئ منذ البداية، فالهدف من كل ما نعرضه من أفكار على هذه الصفحات هو أن نراكم أكبر كم من الأفكار والفلسفات حتى نتعرف على حقيقة التمرد البناءة وجوانبه الإيجابية، وحتى نتبين الغث من السمين، الصالح من الطالح، والحقيقي من الزائف. بعد هذه الأحقاب والقرون التي أثرت وجدان الإنسانية وأثرت تجربتها أصبح العقل قادرا، من خلال النظرية والتطبيق، من خلال التجربة والخطأ، أن يفرق بين الزبد وما ينفع الناس. هل مر بنا أحد لم يناد بالحرية؟ أبدا. الطاغية والعادل، الجبار والمنصف، الكل تستر وراء الحرية والعمل لصالح الناس. لكن في الواقع، على الأرض، ومن خلال الممارسة تبين الحق من الضلال. لم يقل نيتشه أبدا أنه ضد الحرية، ولكن كان له تعريفه الخاص بالحرية: "الحرية هي القبول التام للضرورة المطلقة." ومن الذي يحدد هذه الضرورة المطلقة؟ هو الفرد المتفوق السوبرمان طبعا. هو وايفان كرمازوف عند دوستويفسكي، يقفان وجها لوجه في تناقض حدي. رأى ايفان أنه **إذا كان كل شيء زائفا، فكل شيء مباحا**. أما نيتشه فقد توصل إلى أنه **إذا كان كل شيء زائفا، فلا شيء مباح!** ببلوغ هذه النقطة من العدمية يسود الظلام وتستحيل التفرقة بين الأبيض والأسود ،وتتحول الحرية إلى سجن اختياري. بدلا من أن نقول: **نتحرر من ماذا؟** يسود منطق **نتحرر لماذا؟** وتسير الحرية وراء القوة في موكب جنائزي، وتنحني الإنسانية أمام القائد الفذ في معسكر اعتقال!!

هنالك جانب آخر. كافة الفلسفات الاستبدادية المتسترة وراء الشعارات البراقة ترى أنه عندما تكون الغايات كبارا يكون على الإنسانية أن تستعمل معايير أخرى، فلا تعتبر الجريمة جريمة حتى لو لجأت إلى أبشع الأساليب! كل هذه الفلسفات تشترك عادة في هذه الخصائص:

أولا ، مخاطبتها لفئة معينة من الناس، طائفة أو عنصر، ترى فيها ميزات لا تتوفر في الفئات أو الطوائف أو العناصر الأخرى. أوضح أمثلة على ذلك النازية بالنسبة للعنصر الآري، الصهيونية بالنسبة لليهود، والعنصرية البيضاء في الولايات المتحدة وأماكن أخرى..الأرستقراطية عند نيتشه.

ثانيا ، عدم إيمانها بالمساواة بين الناس. وهي صفة منبثقة عن فئوية الخطاب، وهي تظهر بوضوح في المجتمعات التي تكون الغالبية فيها من طائفة معينة بالنسبة للأقليات الطائفية ولو كانت من نفس العرق أو القومية. كالهندوس والمنبوذين، والمسلمين وأهل الذمة، واليهود والأغيار..العامة عند نيتشه.

ثالثا ، عدم إيمانها بالمساواة بين الجنسين. فالرجل أفضل من المرأة في طريقة معلنة في بعض المجتمعات، وطريقة مضمرة في مجتمعات أخرى، غير أنها شائعة ويمكن تلمسها فيما يتعلق بالأجور وتقلد الوظائف العامة. غير أن ما يعنينا هو عدم المساواة كعقيدة. هي عورة أحيانا أو ناقصة عقلا ودينا أحيانا أخرى، ودنس معظم الوقت في بعض الشرائع ..وسيلة للمتعة عند نيتشه.

رابعا، احتكارها لتفسير خاص للقيم الأخلاقية والحقوق الطبيعية التي تعارفت عليها البشرية مثل الحرية والفضيلة وعدم التدخل في شؤون الغير الشخصية وحق المواطنة، والكثير من القيم التي أبرزها الصراع بين قوة الحق وحق القوة الذي يدور حتى عصرنا هذا على مسرح السياسة الدولية...القوة والبطولة عند نيتشه.

خامسا، إن الفكر والفلسفة يصبحان عقيدة مقدسة ودينا. وهكذا فإن الفكر والفلسفة الدينية إذا ما شابا أي حركة سياسية لا بد أن يؤديا إلى الاستبداد، لأنها لا تقبل المخالفة ويصعب وضعها على محك الرفض ولا طرحها للنقاش، لأن لها من الهيبة ما يضفي عليها صفات مقدسة. فالمبادئ المقدسة تؤدي مباشرة إلى الدكتاتورية وإلغاء الحوار..قداسة السلطة عند نيتشه.

هذه هي الأساسيات. أما الانتقائية في اختيار العناصر، والتربية الخاصة، ونقاء العنصر، فنجدها شائعة بطريقة أو بأخرى، متخذة مسميات شتى من الفلانج الإسباني إلى البليلا الإيطالي إلى رهبان الليل وفرسان النهار الإسلامي إلى الصبرا[١٧] الصهيوني، فكلها من قبيل التفاصيل التي تختلف في الصورة، والاستبداد واحد.

هذا عن فلسفات الاستبداد بشكل عام. لكننا لا نستطيع إغلاق ملف التشويه قبل وضع بعض النقاط على الحروف. كان نيتشه، بلا شك، ابن الحركة الرومانسية في تقديسه للفرد، وفي انطلاقه مع الخيال مجافيا المنطق ومستسلما لتيار التفوق إلى تخوم التناقض. ليس التناقض فحسب، بل مجانبة الحقيقة والواقع. فليس صحيحا إطلاقا أن الأخلاق سلاح الضعفاء للنيل من قوة الأقوياء. الحقيقة أن نواميس الفضائل ومبادئ السلوك الإنساني نزلت دوما من أعلى إلى أسفل، أساسا من اللاهوت إلى الناسوت، ثم لعبت الطبقة العليا، طبقة الأقوياء – كنيسة كانت أم إقطاعا أرستقراطيا – دور المتحدث الرسمي باسم اللاهوت، فأفسدوا القيم الأخلاقية لأن هؤلاء الأقوياء لم يتحلوا دائما بالفضائل ولا تمسكوا دائما بمبادئ الأخلاق. لقد استخدموها في كافة الأحوال بما يتماشى مع مصالحهم ويحقق أهدافهم في السيطرة والتضليل والاستغلال الذي بلغ حد العبودية والقنانة.

هكذا سجل التاريخ لهذه الأرستقراطية تنكيلها البشع بكل من حاول الوقوف في وجه مظالمها، أو اعتراض سبيل دورها، مبررة هذا، على لسان فيلسوفها المتعبد في محرابها، بأن الغايات الكبار، التي يسعى إليها الأقوياء، لها معايير خاصة لا تعتبر الجريمة جريمة ولو اقترفت بأبشع الأساليب! بل تصبح الجريمة فضيلة، وتعتبر أبشع الأساليب من مكارم الأخلاق. لهذا كان التمرد عليها يأتي دائما من الضعفاء ومن أبناء الضعفاء. فسقراط ابن قابلة، وفولتير ابن محام بسيط، وشكسبير أبوه جزار.

إن الفرد الذي يجعل من نفسه سيد الكون ليكون الإله المعبود القوي الجبار الفذ المتفوق رجل الأقدار الذي أبرزه التاريخ بعد طول انتظار، هذا الفرد قد يكون بدأ متمردا، ثم وجد في السلطة غاية المراد فجعلته السلطة مستبدا. غير أن استبداده هذا هو الذي يضرم النيران في حتمية تمرد الضعفاء المتطلعين دوما إلى الحرية.

هوامش الفصل الثاني

١) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. – القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١. ص ٣٤٧. سوف نتعرض في الفصل الرابع، بتفصيل أكثر، لفلسفة كانت التأملية العقلية.

٢) Albert Camus. L'homme révolté. - Paris: Gallimard, 2000. p.70. (Folio essais,15)

٣) لويس عوض، إبداعات شعرية: بروميثيوس طليقا/ بيرسي شلي؛ ترجمة وتقديم لويس عوض. – القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١. ص ٣٤. (المشروع القومي للترجمة، ٢٦٤).

٤) قصيدة كيتس ترجمة لويس عوض بتصرف من المؤلف.

٥) يعتبر شارل نوديبه، أحد آباء السريالية والمبشرين بها، ويعتبر الملهم للكاتب الفرنسي جيرار ده نرفال (١٨٠٨ – ١٨٥٥) الذي كان له أثره على أعمال بودلير ومالارميه.

٦) ينسب العالم النمساوي سيجموند فرويد السادية، التي هي الميل الطبيعي للشعور باللذة من خلال إيذاء الغير، إلى المركيز ده ساد.

٧) Felix S. A. Rystem. False prophets. - Coral Gables, Fl.: University of Miami Press, 1972. p. 9.

٨) أمير الظلام في فردوس ملتون المفقود هو الشيطان المتمرد على الإرادة الإلهية.

٩) الطواويس كلمة اخترتها بدلا من الكلمة الفرنسية Dandys وهي تعني المبالغة في التأنق والتزين، أي العايق المختال. ولم تغيرها الترجمة الإنجليزية فاستعملت Dandies التي تعني الغندور. أما الترجمة العربية فقد فضلت الغندور شديد التأنق والتزين. لكنني فضلت الطواويس لأنها تضيف لكل ما سبق التبختر والخيلاء. (ف. ق)

١٠) عمال موسكو الذين أعلنوا إضرابا عاما طوال شهر ديسمبر ١٩٠٥. اعتبر هذا الإضراب في التاريخ تدريبا مبكرا على ثورة أكتوبر ١٩١٧. (ف. ق)

١١) العدمية Nihilism هي إنكار كل العقائد، رفض كل المعتقدات والرغبة في تدمير كل البنى الاجتماعية. أصبحت العدمية حركة سياسية سنة ١٨٧٠. ولم تلبث أن تحولت إلى مجموعة من الإرهابيين.

١٢) يدل هذا المثل الشعبي على عراقة رغبة الإنسان في حصول الخير فورا وعدم إرجائه إلى مستقبل مجهول.

١٣) مثل شعبي يردده عرب المشرق يعني أن الحياة على رداءتها خير من الموت.

١٤) سيتعرض الكتاب لهذا الموضوع تفصيلا عند مناقشة الفكر الماركسي والتمرد.

١٥) ول ديورانت، قصة الفلسفة. – ط ٦. – بيروت: مكتبة المعارف، دون تاريخ. ص ٥١٧.

١٦) ارثر شوبنهاور فيلسوف ألماني. من أهم أعماله «العالم كإرادة وفكر». وهو يرى أننا لا نعرف عن العالم إلا ما تدركه النفس، أي ظواهره، ولا تظهر روح العالم إلا من خلال رغباتنا القائمة أساسا على رغبة الحياة، أي الرغبة في بناء البشرية، غير أن الإنسان ليس إلا رغبة محبطة تتأرجح بين الألم والملل.

١٧) الصبرا هم الشبيبة الصهيونية المولودون في فلسطين ونشأوا في ظل النظام العنصري. هي كلمة عبرية تعني الصبار (التين الشوكي). وهذا يعني أنهم مثل الفاكهة خشنون وشائكون من الخارج، لكن داخلهم طيب وحلو! (ف. ق)

الفصل الثالث

التمرد المجزوء بين الوعي واللاوعي

"سأل أرتير كارافان أندريه جيد:

مسيو جيد، ماذا عن الوقت الآن؟

أجاب جيد ببساطة:

السادسة..السادسة إلا ربعاً!

كان الواجب أن يقول:

في منتهى السوء، إنه لأسوأ وقت."

أندريه بريتون

آباء السريالية

الشمس في إشراقها نور الحياة أو جحيم قادم؛ الزهر اليانع على الأكمام بسمات حسان أو رؤوس تتطاير؛ الجدول الرقراق عذب زلال أو رتابة ملول. كل شيء في هذه الحياة نسبي، لا توجد حقيقة مطلقة. كل المرئيات ظواهر ورموز يتداولها الظاهر والباطن، ويقررها هذا الأخير حسب تركيب الوجدان، وفق الأماني المنشودة، حسب الأحلام المحبطة، لكل نفس وما هي عليه، كل نفس وما تشتهي.

أن يكون لكل شيء وجهان، هذه حقيقة ملحوظة منذ بداية الخليقة، تلازم المُشْرِق والمعتم، السالب والموجب، الأبيض والأسود، والخير والشر، سنة من سنن الطبيعة قامت الدنيا عليها، وبها تقدمت وتطورت. كان التمرد على السالب هو القوة الدافعة إلى الأمام. كان الأمر بسيطا في ظل هذه المعادلة. أما أن يكون للحقيقة الواحدة أكثر من وجه فتلك هي المشكلة. بدأت المشكلة عندما بدا واضحا استحالة التمسك بالرفض المطلق، كما فعل الطواويس، لأن الرفض المطلق يصل في نهايته إلى نوع من الخضوع والقبول السلبي، وعلى النقيض إذا ما هام الإنسان في حب ما هو كائن متخليا عن مناقشة ولو جانبا من الحقيقة، فسيجد نفسه مضطرا إن عاجلا أو آجلا للقيام بعمل ما للتواؤم معه، ولتحقيق ذاته وسط الواقع. وقد ظل الفكر المتمرد في حالة تردد بين هذين الحدين: الهيام الذي يلزمه عمل لتحقيق الذات، والرفض المطلق البالغ حد الاستسلام. تردد الحلم بالمتمرد بين المعقول واللامعقول. وحتى يتخلص المتمرد الحديث من هذه الورطة كان عليه أن يتبنى أسلوبا جديدا في العمل، وأن ينظر إلى الأمور من منظار مختلف. لهذا، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية العشرين، أخذ الرفض العدمي المطلق، المهدد بالسقوط في وهدة الاستسلام، يتقدم بعزم نحو التمرد الفاعل. أخذ يعود إلى نهج رواد التمرد في عصر سابق، أمثال شلي وبايرون، بل أخذ الشعر يجتاز الساحة الفاصلة بين الأدب وإرادة التغيير ليشق الطريق الذي يقود من الخضوع السلبي إلى العمل الإيجابي، بشكل مذهل ومن أقرب السبل، وإن كان بأسلوب غير مسبوق. سعى ورثة الرومانسية هؤلاء إلى جعل الشعر نموذجا لما يجب أن يكون، وأن يصوروا الحياة الحقيقية في أكثر صورها تمزيقا للقلوب. قدسوا التمرد، وحولوا التحريض إلى تجربة وأسلوب حركة. "كان كل من يحاول التأثير في الناس والأحداث قبل ظهورهم [السرياليين]، في الغرب على الأقل، يقوم بعمله وفق القوانين المعقولة، غير أن السريالية أرادت على العكس، خاصة بعد رمبو Arthur Rimbaud، أن تجد في الجنون قانونا للبناء والتدمير."[1] الحقيقة أن رمبو من خلال أعماله، ومن خلال أعماله فقط، أشار إلى الطريق،

لكن في عجالة، كومضة برق غشت الأبصار، ثم ذهب. وبعد عقود أتت السريالية لتكمل الطريق وتقنن المكتشفات حتى شملت، كموجة متمردة، العديد من بلدان العالم.[٢]

يعتبر الكاتب الفرنسي إيزيدور لوتريمو (١٨٤٦-١٨٧٠) في شعره المنثور «أغاني مالدورور»، والشاعر الكبير أرتير رمبو (١٨٥٤-١٨٩١) من آباء السريالية. تكشف جذور إلهامهما عن السبل التي تستطيع من خلالها الرغبة اللاواعية في الوجود أن تقود إلى أكثر أشكال العمل مبالغة في التحرر، فكلاهما يتعذب، لكنه لا يقول إنه غاضب على سوء حاله، بل يتمسك بشعار المتمرد الأبدي معلنا أنه غاضب من أجل البشرية كلها.

يرغب لوتريمو، سواء حقّر من ذاته أو عظّمها، أن يكون غير ما هو عليه. يتملكه إحساس بأن المتمرد مراهق، "إرهابيونا العظام، سواء تسلحوا بالقنابل أم بالشعر، تخطّوا بالكاد مرحلة الطفولة." وهو يعلن بكل بساطة أنه المدافع عن البشرية! في هذه الحال، هل نعتبر مالدورور رسول الرحمة؟ ربما جاز هذا لأنه يطلب الرحمة لنفسه. لكن هذه الرحمة خادعة، مهينة، مرفوضة، فتقوده إلى مواقف متطرفة. "تلقيت الحياة كجرح ومنعت الانتحار من شفائه." كما نجد عند لوتريمو هذا الرفض للإدراك العقلي، هذه العودة إلى البدائيات التي هي إحدى علامات الحضارات المتمردة على نفسها، فتتسع آفاق الرموز ويصبح للشيء أكثر من دلالة، "المحيط رمز مزدوج، هو مجال الضياع، وفي نفس الوقت مكان التصالح مع النفس."

هذا النوع من المتمردين الذين يجدون أنفسهم غرباء داخل مجتمع توازت فيها العدالة مع النزوات، يفضلون، على غربتهم هذه، عوالم قاحلة لا معنى فيها للكلمات، بل تسودها قوة الغريزة العمياء، ويجدون في هذا التحدي نوعا من تطهير الذات. "الحركة المناسبة لبعض أشكال التمرد تقوم، كما سنرى، على إعادة بناء العقل من خلال المغامرة اللامعقولة، على بلوغ النظام من خلال الفوضى، وأن نتحمل طواعية أغلالا أثقل من تلك المراد التخلص منها." «أغاني مالدورور» جعلت لمنطقها، بالبساطة والمنحى الزاهد، معنى يكتمل عندما نرى أن "اليأس الذي تغذيه تصورات متحيزة وغير عادية تقود الأدب بإصرار إلى التعديل الشامل للقوانين العلمية والاجتماعية، وإلى الأدب الشرير نظريا وعمليا." عندها يعير المتمرد أذنا صماء للنداء الذي يجذبه إلى الهدف الكامن في قلب تمرده. بل يبلغ درجة رفض وجوده، سواء برفض أن يكون أي شيء أو بقبول أن يكون أي شيء. لكن رغم كل هذا، وجد هنالك في نفس الوقت وفي قلب ظلام اليأس، من استحق أن يلقب بشاعر التمرد. وقد ظهر تمرده الحقيقي في شعره مما جعله شاعرا عظيما رغم قراره المفاجئ أن يتوقف عن قول الشعر في اللحظة

التي أبدع فيها أهم تعبير شعري عن التمرد ظهر إطلاقا. أعلن عن مجده ونهايته في نفس اللحظة. عبر عن الحياة الحقيقية المفتقدة في هذا العالم الذي لا مفر منه. صور هذا الشوق الممض للمستحيل والواقع المقيد بقسوة في أسلوب فني غير مسبوق. أعلن في نفس الوقت رفضه للأخلاق الزائفة والواجب المزعوم. حمل بين جوانحه الاستنارة والجحيم، مادحا وقادحا الجمال. ويصنع من تناقض بلا حل اللازمة الموسيقية لأغنية أخاذة..نعم هو شاعر التمرد. لكنه ليس الرجل الإله، ولا الإلهام المشتعل، أو ناسك الشعر، كما كان يسمى. بل كان مجرد إنسان بسيط أطلق صرخة التحدي في لحظات النزع الأخير الأليمة، "لا...لا...الآن أتمرد على الموت!" هو شاعر التمرد الأعظم الذي يستحق أن نتوقف عنده مليا، لنرى كيف يصنع التمرد عبقرية، وكيف يؤثر التمرد في المرئي والمعقول!

أرتير رمبو (١٨٥٤-١٨٩١)

كان يمكن أن يسير كل شيء في حياة الفتى الريفي طبيعيا هادئا هدوء الحياة من حوله. كان كل شيء من حوله هادئا بلا صخب ولا ضجيج، تنساب الأيام كجدول ماء دونما أنواء في مدينة شارلفيل الريفية بإقليم الآردن الفرنسي. الأم فيتالي كيّ مسيحية مؤمنة بيسوع المخلص، برجوازية تملك ٨٦ آر (الآر ١٠٠ متر مربع) غابات مكنتها من دفع ٣٠ ألف فرنك بائنة (دوطة) للكابتن فردريك رمبو، حامل نيشان اللجيون دأونير بدرجة فارس والضابط في الكتيبة ٤٧ مشاة.[٣] مع ذلك لا البيئة المتدينة ولا برجوازية الريف المحافظة، منعت الفتى أرتير من أن ينشأ كارها لكل ما حوله. فجعلت منه رهافة الحس شاعرا، وصنع منه المجتمع متمردا.

تضافرت عدة ظروف نفسية ومادية لإلقاء بذور التمرد في وجدان رمبو منذ نشأته. فقد ولد يتيما لأب على قيد الحياة. الأب الضابط لم يحضر ميلاده ولا عماده، لأن كتيبته كانت على وشك الرحيل إلى القرم. ولم يرى أباه لأول مرة إلا وهو في الثانية من عمره، وكان "كزوبعة مفاجئة قصيرة صارخة." لم يمكث غير بضعة أيام. لم يجد أرتير أي شبه، أو شيء مشترك، مع هذا الشخص السريع الاختفاء، الغريب الذي يعكر هدوء البيت، ويُبكي الأم فراقه، بعد أن كانت تمرح وتضحك. كان هذا الأب يظهر بين عام وآخر، لكنه قرر الاختفاء تماما من حياة العائلة عندما بلغ أرتير الخامسة. ولم يعلم الابن أن هذا الأب اختفى نهائيا إلا عندما نزلت صورته من على الحائط. أحس أرتير بالغربة منذ نعومة أظفاره، لأن الطفل يكوّن ذاتيته الوجدانية، حسب بعض علماء النفس خلال السنتين الأوليين من عمره، من خلال العلاقة الحميمة العميقة والمؤثرة مع الأب. وفقدان هذه العلاقة يصيب الطفل بإحساس عميق بالغربة. لهذا فإن أبناء الجنود والبحارة ويتامى الأب يعانون مصاعب في الاندماج

في المجتمعات، وتوازنهم المعنوي، والبلوغ الجنسي الطبيعي. هكذا أحس أرتير بالغربة منذ نعومة أظفاره، وأبقته لقاءاته النادرة المتقطعة مع الأب في علاقة مبهمة مع الأم التي أدرك إنه خرج من جسدها، لكن هذا الإدراك لم يخرجه ،بأي حال، من غربته. يرى أحد أهم الدارسين لسيرة رمبو أن عادات ذلك العصر كانت تأبى إلا أن تترك بصمة عميقة في نفس الوليد، خاصة إذا كان مرهف الحس مثل شاعرنا، "لم تكن حياة أطفال هذا العصر مريحة. كانوا يلفون كالمومياء داخل قماط محكم حتى يشبوا أقوياء ممشوقي القامة. وكان هذا أول حرمان من الحرية، أول قيد من مجتمع كان كل شيء فيه مسموحا به وحرا!" ويا ليت الأمر اقتصر على غياب الأب وقسوة القماط، فقد حرم، وقبل أن يكمل شهرين، من حنان الأم عندما أرسل إلى قرية جسبونسار، التي تبعد عشرة كيلومترات، ليقيم لدى مرضعة ريفية. عاش الطفل سنتين في هذه المنطقة الرطبة، الضباب الذي لا ينقشع، والمستنقعات المتناثرة تنبعث منها غازات تتشكل أحيانا في صورة نيران مجنونة تثير التخيلات. كل هذا جعل هذه المنطقة غنية بالأقاصيص التي تروى كحقائق. كانوا يقولون "إن ساحرات المنطقة والمناطق المجاورة يقمن حفلات يراقصن فيها الشيطان حتى صياح الديك." كما كانت هنالك حقول مترامية وورش لصناعة المسامير. كل هذا جعل ذكريات طفولة أرتير خليطا من الثلج والضباب، الماء المنساب في الغدران الجبلية والبراري الخضراء، أشجار الصنوبر التي تتمايل مع الرياح وأزيز الأفران وخشخشة المسامير، الشرارات المتطايرة وروائح الحديد المنصهر والمستنقعات..والوجوه، وجوه الرجال المسودة بالفحم وأصواتهم العالية، وجه هذه المرأة التي ترضعه وتغير له ملابسه، والمرأة الأخرى التي يراها من وقت لآخر، تضمه لصدرها بقوة وتتنزه معه بين الأشجار.

كل ما صافح عينيه من مشاهد، ما تسلل لخياشيمه من روائح، ما طرق مسامعه من أصوات ولامس أذنيه من أساطير، هذا الحشد الهائل من الأحاسيس كان ينقصه التعرف المبكر على هذا الشيء الغامض: الموت. كان في الثالثة عندما ماتت شقيقته الطفلة، ثم لم يلبث أن تبعها جده. يقال إن الطفل لا يدرك معنى الموت قبل الرابعة، لكن أرتير رأى أمه تبكي بحرقة، وربما صاحب النعش إلى المقابر. أحس بالصمت الثقيل ولاحظ أن أمه أصبحت أشد قسوة، تتسارع انفعالاتها بلا وعي، ثم تنخرط في نوبات بكاء طويلة. ولقد عانى من كل هذا لفرط حساسيته ولأنه كان سابقا لسنه. "ربما أحس رمبو هنا بلحظات ضيقه الأولى...إنه هذا الضيق الضروري لميلاد الأحلام، للتفكير في الفرار ليقظة الخيال." أخذ يطيل الجلوس في الظل وراء ستار النافذة يتطلع إلى الشارع المزدحم، الحارة الصغيرة، العمال المتسخين في عودتهم من العمل، والسكارى الذين يقعون في المصارف دون أن يأبه بهم أحد.(٤) استقطبته هذه المشاهد لأنها كانت له في عزلته بمثابة الحرية . كان في الخامسة، وفي هذه السن

لا يتهم الطفل بل يلتمس العذر: هؤلاء العمال مساكين، حظهم عاثر، هذه قسمتهم وطبيعتهم، لا لوم عليهم وعلى قذارتهم ولا فقرهم، بل لا عيب في ضحكهم الصاخب وسلوكهم الخشن. كان في الخامسة يرى ولا يفصح عن أفكاره أو مكنونات نفسه. كان يلتزم الصمت مثل أمه.

تلميذ متفوق جدا، منطو جدا!

ذات صيف جميل، أقام لأول مرة في مزرعة أمه في روش. هنالك وسط الريف الأخضر سرح بخياله البكر في الطبيعة الحية. شعر بحب للماء المنساب، بسلام الهواء العليل، بجمال الريح الناعمة و..والأرض. آه من هذه الأرض، آه من متعة السير فوقها تحت السماء الزرقاء والنسمات تلامس وجنتيه فيحس بوطء مختلف على الأرض الحنون. كان يوشك على بلوغ الثامنة، وكلما اقتربت نهاية الصيف ازداد انفعاله، فهنالك في انتظاره حياة جديدة، حياة مدرسية بدخوله معهد روسا.

تجلت مهاراته منذ البداية. كان الأول دائما، ومع ذلك لم يتخل عن غربته، وظل يقظا صامتا متحفظا وحيدا ليتفرغ للعمل، ليتخيل ويحلم ويقرأ. استهوته روايات المغامرات التي ألهبت خياله وكانت الدعوة الأولى لرحلة الشعر والمحرض الأول على اختراع عوالم مجهولة. "تفتح ذهنه على الهنود الحمر الذين يقاتلون الغزاة البيض... الهنود مدهشون، قلوب هؤلاء الأميين البؤساء كبيرة، بينما هؤلاء السادة البيض يقتلونه من الملل، مهندمون أكثر من اللازم، متوائمون كليا مع متطلبات المجتمع وعلى استعداد دائم للخضوع." ويستسلم المتمرد الصغير لمتعة الحلم في فضاءات لا نهائية عذراء، الطبيعة فيها تغسل النفوس وتغرقها في نشوة خمرية لذيذة، ليجد رمبو نفسه أقرب إلى الهنود والبسطاء متحمسا لآمالهم.

في هذه المرحلة تفتحت عيناه كذلك على قسوة ورتابة حياة الفلاح التي رآها عن قرب، وبؤس اليتيم الذي عاشه دون أن يدري، وتعلم أن البحر، هذا الفضاء الواسع، هو الحرية القصوى وهو الخطر. استمر في القراءة وفي التفوق. ذهب في قراءاته إلى بلدان لم يسمع بها أحد، ومشاهد غير معروفة، وأضاف من خياله رحلات لم تحدث. صحيح أن عقله كان يمور بكل شيء، ولكنه حافظ على كونه المجد المطيع والمؤمن بالرب.

كتب أول أبياته باللاتينية في سن التاسعة. لعب بالصور وبالموسيقى. كانت اللاتينية منهجا أساسيا وكان التلاميذ يحفظون قصائدها دون فهم أو حب. أما هو فقد أحب الشعر اللاتيني، بهرته آلية الحركة في بناء الأبيات واللعب بالكلمات بطريقة ساحرة. ملأ شغاف قلبه هذا الذي سماه القدماء **لغة الآلهة**: الشعر. لم يكتب فحسب، بل رسم أيضا. رسم من رآهم سخيفين: البورجوازيين المترفين،

المنمقين المزوقين، الوجوه المنتفخة باللحم واللؤم، المذهلين التافهين الذين يتبخترون في الشوارع غير مدركين سوقيتهم المخبولة. نفَّسَ بالشعر والرسم عن فيض العنف المكبوت والإحساس بالمهانة، كإعلان مبكر عن التمرد القادم. صحيح أنه تعلم من الإنجيل أن هناك حياة أخرى بعد الموت، ولكنه قرأ فيه أيضا أن الله محبة وأن رسالة الإنسان هي تغيير الحياة. سمع أن بعض الناس حاول هذا واستحق الإعجاب. أيقن أن الفنانين، مثل العلماء والقديسين، هم ملح الأرض. وأراد أن يصبح مثل هؤلاء البنائين الأنبياء. حقيقة أنه قرأ أيضا عن ضرورة سيادة الروح على الجسد، لكنه عندما تطلع إلى ما يحيط به من حقارة وغباء، كلما شاهد النهم لإشباع الغرائز وإرضاء النزوات، في الوقت الذي يبذلون فيه قصارى الجهد لتجنب البحث عن الحقيقة، لمحاربة التحدي الطموح، تراجعت داخله كل أحلام الطفولة وفاضت جوانحه باضطراب شديد. استسلم في الظاهر للإيمان بمفهوم العصر، وجعل من هذا الاستسلام قناعا خارجيا لنفس تضطرم بالتمرد، ولجأ إلى الانطواء، والمزيد من الانطواء.

لينتصر الشعر على الموت والشاعر على الحياة

كانت السنوات الدراسية تتوالى والطالب المتفوق دائما في الطليعة، غير أنه لم يعد من الممكن كبح التمرد. فقد كان التنوير المنشود، السعادة، والحلم بوجود شيء آخر يحقق البهجة والحب، يجعله في قلق دائم ورغبة مبكرة في شيء مختلف. ثم تحول القلق إلى تململ، ولم تلبث الرغبة أن أصبحت رفضا انصب على المؤسسة التعليمية في البداية، "لا أحب الدراسة كثيرا، أي أن أتعلم القراءة والكتابة والحساب...إنه ليسعدني أكثر أن أقوم بتوضيب المنزل، أن أهذب الحديقة أو أقوم بأي عمل." كتب هذا وهو في الحادية عشرة من عمره معبرا عن تفضيله العمل اليدوي. غير أن هذا كان الهدوء الذي يسبق العاصفة، إذ ما لبث أن فجرّ غضبه على اللغات القديمة، على اللاتينية التي أحب شعرها، "لا أحد يتكلم هذه اللغة...واليونانية هذه اللغة القذرة التي لم يعد أحد يتحدث بها...ما الذي يهمني إذا كان الإسكندر عظيما!" ووقّع كتاباته باسم آرت لا أرتير، وهو مزيج من التنكر والاسم الحركي ليتحرر من الخوف ويقول ما يريد، لكن الأكيد أنه ودع الطفولة. كان يريد أن يقود حياته حتى لا يتركها لتصاريف القدر والغفران. كان يريد أن يعيش كما يفكر، كان وميض ناره يوشك أن يندلع، وهل أدل على هذا من أن طفلا في الحادية عشرة يصوغ هذا الشعار: **تباع الحرية عندما تقبل الصدقة.**

كان تعيسا تفضح تعاسته رسومه. الطفل السعيد يرسم منزلا متينا مغلقا، أما رمبو فيرسم منزلا تتفجر نوافذه وكل ما فيه مبعثر. أخذ أساتذته من رجال الدين ينظرون إليها بارتياب كبير،

"عبقريته هبة من الشيطان لا من الرب." ويقول عنه معلم آخر، "له عينان وابتسامة لا أحبهما. لسوف ينتهي نهاية سيئة." لم يبد منه أي إيمان مهتز، لكن أسلوبه كان مثيرا. ابتسامته الغامضة تفسر دائما على إنها نوع من التجاهل أو السخرية. و لم يكن يشفع له إلا تفوقه الذي كان يجلب الفخار لمدرسته وسط معاهد الإقليم مما جعل المدير يقول، "دعوه يقرأ كل شيء...اجعلوه يقرأ كل شيء!"

كان في الثانية عشرة عندما أخذ يتساءل عن علة التناقض بين أقوال المؤمنين والقساوسة وأفعالهم. كان سلوكهم لا يجلب الاحترام رغم كل ما يدعون. يقولون له، "اسرح بخيالك كما تشاء وفكر جيدا عندما تتكلم!" كان متيما بفكتور هوجو، عاشقا لبوالو وفرجيل،(٥) وقد منحته فرصة المسابقة التي دخلها باسم معهده أن يعرف أن رفضه لمجتمعه لا يمنعه من الحلم بمجتمع أفضل وعصر يتلاشى فيه كل ما في زمانه من زيف. مجتمع تصنع فيه الجدارة وحدها كل القيم النبيلة. فجلس ليكتب قصيدة باللاتينية يقتفي فيها أثر بوالو في هجائياته، لكن كان عنيفا أكثر، طبيعيا أكثر، مرحه مر ورؤيته ساخرة. كان قد قرأ لجيل دبرو شقيق بوالو "التعليم لا يصنع الشاعر، بل يصنعه القديس الغضب." اكتشف رمبو الغضب المختزن بداخله وهو يقرأ لبوالو «الفن الشعري»، "فاشتعلت نيراني على الفور رغما عني." وعندما غاص في فرجيل، في الكتاب الثالث والخامس من «الإنيد»، أخذ يتوغل في عالم ما وراء ظواهر الأشياء واستحوذ عليه فرجيل حتى "بات لا يعرف إن كان هو رمبو أو فرجيل." وعلمته «الرعويات» أن الإبداع الشعري هو النشاط الوحيد الجدير بالاحترام لأنه يعبر عن الحقيقة الكامنة التي تسمو بالصدق المرهف. وعندما تيقن أن المصير محدد، وجد أن عليه أن يختار الطريق، فاندفع يسرع الخطو ليختصر الوقت حتى يخلق حياة جديدة. كانت «الرعويات» تصور عصرا ذهبيا في الأفق، فراح يحلم بهذا العالم الذهبي وأن الشاعر يستطيع التعجيل بظهور هذا العصر. وأتته نقطة الانطلاق العظيم عندما قرأ في «الرعويات» عن قدوم "طفل يختم عصر الحديد ليبدأ عصر الذهب." لقد وجد القدماء أن المسيح هو هذا الطفل. لكن لم يكن هنالك ما يمنع ابن الثانية عشرة من أن يرى في هذه الكتابات نبوءة له، وأن يختار الشعر طريقا لتحقيق هذا الهدف.

نعم، ليس للتمرد سن، وليس له سماء لا يطاولها. يتمرد رمبو على فرجيل، فيجعل الشعر ينتصر على الموت ويجمع العاشقين إلى الأبد، كما كانت أسطورة أورفيوس الأصلية، وقد قلب فرجيل الآية عندما أعاد كتابة الأسطورة فجعل الموت يتغلب على الشعر، ويعود أورفيوس إلى الحياة وحيدا يائسا بعد أن انتصر الموت عليه وسلبه حبيبته في الفناء. وجد رمبو أن هذه الهزيمة ليست من حق أحد حتى ولو كان فرجيل. يجب أن ينتصر أورفيوس وإلا فلماذا يحلم بأن يقتفي أثره ويكون مثله إذا كان الشاعر مآله الهزيمة.

حققت التجربة ذاته، لكنها لم تمنحه هدوء البال. رفض موقف معبوده، تمرد على فرجيل، لكن ماذا بعد؟! احتفظ بغربته وسط زملائه في أحاديثهم الماجنة، لكنهم عندما يتكلمون في السياسة يصبح المتحدث الوحيد وكلهم مستمعون. كان يختبر آراءه الجديدة فيهم، يذهلهم بواسع معرفته، ويتحدث عن انقلاب نابليون الثالث، الذي وقع قبل ميلاده بسنتين، حديث العارف المطلع، "نابليون الثالث يستحق عنبر عبيد التجديف."(٦) كان في الخامسة عشرة، وفي هذه السن وقّع لأول مرة على قصيدة باللاتينية حول هوراس باسم أرتير رمبو. في هذه السن كان معارضا لعودة الملكية ومواظبا على قراءة صحف المعارضة، ومعارضا لسيطرة أمه التي كانت ترى في الإمبراطور والكنيسة خير ضمان لكل ما هو حسن وطيب. ومن وقتها ابتعد عن السير مع القطيع. تمرد على العادات المرعية وكافة التعاليم غير المفهومة وغير المعقولة. تمرد على كل هذه الأزمان البائدة بما فيها البيت الذي يخيم عليه الصمت.

ليتخلص من الصمت المخيم على البيت، عبث في الأوراق القديمة لأبيه الضابط إبان خدمته في شمال إفريقيا، فعثر على كتابات عن الإسلام والعرب، وقرأ عن عبد القادر الجزائري. قرأ «شرقيات» هوجو وسرح بخياله مع المدن المجهولة، المدائن المعلقة، أشجار النخيل والسيكومور، وتعرف في هذه القصائد على قوة الإيقاع المتكرر، كما تعلم كلمات جديدة: **البار كارول** (أغاني الجندول في فينسيا) و **الباديشاه** (اللقب السلطاني). وكتب شعرا بالفرنسية، ربما لأول مرة:

مصر! تستلقي شقراء أسطورية

حقولها زاخرة بالألوان كبساط أخضر

سهل على مدى ما تمتد السهول.

رغم كل الحرص والانطواء كان لا بد أن يسقط القناع البريء عن وجه رمبو، وذلك إثر حادثين هامين. صدمه في بعض قراءاته قول كاتب قديم مؤمن جدا "أن القادة هم نتاج قدر علوي، ولو رغما عنهم، أن أسوأ القادة لهم رسالة حددها الرب." وقد ظلت هذه العبارة تؤرقه حتى واتته الفرصة في المسابقة الإقليمية للعام الدراسي، وكان موضوعها قصيدة باللاتينية عنوانها «ياجورتا».(٧) ولما لم يكن رمبو مقتنعا بأن ياجورتا، الذي قرأ عنه في كتب التاريخ، من الممكن أن يكون مكلفا بأي رسالة ربانية، فقد وضع في ثلاث ساعات قصيدة من ٨٣ سداسية حاول فيها إخفاء إسقاطاته على الانحطاط المعاصر الذي يراه حوله. وكان عليه الاحتياط ضد منزلق الخروج عن الموضوع، وإخفاء كافة مقاصده الثورية، فكتب بلغة إنجيلية كنسية غامضة وأحدث خلطا موحيا بين روما، التي تمرد

عليها ياجورتا، وباريس التي تمرد عليها عبد القادر الجزائري. لم يتحدث عن انحطاط فرنسا، لكن كان النص موحيا، ويستعمل لغة لا تستطيع أن تفرق فيها بين المدح والقدح، وتلعب المعاني المزدوجة دورا في إسدال المزيد من الغموض. لكن الذي لا شك فيه أن رمبو رأى النبل والحرية والعظمة في خليط ياجورتا – عبد القادر. كان إخفاء الرسالة المزدوجة والحقائق المتمردة حاذقا بدرجة تركت لظاهر النص كل التفسيرات الممكنة التي تحميه. لهذا حصل على الجائزة الأولى وطبع عمله في النشرة الرسمية للإقليم. لكن شيئا ما كان يساور أساتذته القساوسة. أخذ يحس أن هنالك أصابع خفية تعبث في أوراقه المدرسية ودفاتره حتى عثروا على بغيتهم. أثناء دراسته للثورة الفرنسية، ورغم حذره الشديد، عثروا في أوراقه على دعوة للتمرد ونداء للشهداء: "روبسبيير، سان جوست، كوتون... الشباب في انتظاركم."

رغم جريمته هذه، أشعرته المعاملة الخاصة التي لقيها، كونه الوحيد الذي يعلي اسم المدرسة في الإقليم، بأهميته، فتطلع للنشر في صحف شارلفيل كخطوة إلى باريس ثم العالم. بدا يفضل أن يكتب بالفرنسية حتى يعترف به كشاعر. كان شعر الفرنسية يختلف عن اللاتينية في الموسيقى والتسكين والإيقاع والقوافي. كانت «هدايا اليتامي» أولى قصائده بالفرنسية، نشرتها «مجلة للجميع» الإقليمية بتوقيع رمب، بعد أن حذفت منها بيتين. "لم تكن، رغم يتمه، سيرة ذاتية غير إنها ككل قصائده تنبع من عواطفه الحميمة ورغباته وأهدافه." ظهرت في قصائده الأولى هذه ميلودرامية بالغة التأثير ذات حساسية نيورومانسية تعلن عن فضول حيوي لطالب ريفي في الإمبراطورية الثانية. وظل خجولا هادئا. كان خجله قناعا طبيعيا بلا رياء، هو أقرب لوقار الاعتداد الصامت بالنفس الذي "وصل به الرفض غير المعلن إلى أقصاه من الغضب والمرارة، والذي لا يلبث أن يتحول إلى تمرد."

في هذه المرحلة ظهر في حياة رمبو من سيضعه على طريق التمرد الذي لا رجعة عنه: جورج إيزامبار. مدرس الخطابة، منتدب من الدولة وليس قسيسا، طليعي متحرر يرقص في الأماكن العامة، معارض لا يخفي أفكاره السياسية ولا يحضر قداس الأحد. كان كل شيء يمهد للتلاقي بين الأستاذ والتلميذ الذي لم يلبث أن شارك أستاذه أفكاره السياسية. أصبح رمبو مستعدا لإسقاط الإمبراطور قائد أبيه، ومهاجمة الكنيسة معبودة أمه. لقد اكتمل إدراكه الفكري وهو في السادسة عشرة. تعرف من خلال إيزامبار على ثوريين آخرين قدموا له كتبا ممنوعة مدرسيا، فتغيرت حياته وانداح أمامه عالم لا نهائي. أصبح عالما أكثر إنسانية بعد أن صار أكثر عطاء. "في السياسة هاجم بعنف كل الجماعات والمنظمات وكل النظم...هاجم القساوسة والمرأة، الأسرة، والبرجوازية، فقد أخذ يعيش العدالة

الاجتماعية...كان يضحك من هذا العالم الدنيء الباهت الذي بات يحتقره، عالم شارلفيل وبرجوازييه الرخوين المتخمين، النتاج الأصيل للرأسمالية المملة حيث لا مجال لغير الحسابات والمصالح."

تعرف على كل ما يعري الإنسان أمام نفسه ويدله على نقائصه. عاش كالمحموم بين صفحات كتاب الفيلسوف هلفسيوس «عن الروح»، هذا الكتاب الذي صدر في ١٧٥٨ فأُلقي به في النار بأمر من الملك والبرلمان والسربون وأسقف باريس وبابا روما. إلا أن رمبو لم يوافق كل هؤلاء على أن الشيطان نفسه كتب هذا الكتاب، بل وجد فيه، وفي كتاب هلفسيوس الآخر «عن الإنسان»، مادة أفكاره الجديدة.[٨] اتفق مع هلفسيوس على أن التأمل الذاتي هو الوسيلة للتعرف على الحقيقة. إذا كان سقراط يقول، "هل في مقدوري، وأنا في حذر دائم من سادتي وأصدقائي، أن أحتفظ بنفس هادئة على الدوام، وألا أطيع أبدا غير العقل الذي هو خير الناصحين؟" وهلفسيوس يرى "أن الأفكار ليست لقيطة، جذورها عميقة في حواسنا، هي خاصية فينا منذ الميلاد، ولكن بفضل السماء أصبحت الحقائق مبعثرة هنا وهنالك في غابة مظلمة بلا طريق!" فإنه، مصداقا لقولهما، يجد العالم حوله أناساً بلا روح ولا أحلام ولا رغبة في التقدم، وهو الذي يشتاق لارتياد الجزر المجهولة والطرق غير المأهولة يستكشف الغابة المظلمة التي تخفي النور الوحيد الهام: نور الحقيقة الخالصة.

وكان على جان جاك روسو أن يكمل له الطريق. وجد فيه روحا قريبة من روحه، وتحمس له كشاعر لتقديمه الوجدان على العقل، القلب على النفس، حبه للانطلاق والصعلكة وسط الطبيعة، والسعي العميق، غير المنغلق على الذات المنفتح على العالم، لما فيه خير الإنسان. أعجبه في روسو أكثر أن الشر ليس من الناس، بل من المجتمع ومؤسساته التي جعلت من الإشفاق على الفقراء والضعفاء والفروق الاجتماعية نوعا من النفاق، بينما هو إفراز اجتماعي. تعرف منه على معنى آخر للحياة، "كل ما أحس أنه حسن فهو حسن...الضمير خير فيصل، الضمير لا يخدع أبدا." ومن خلال عقد روسو الاجتماعي تعلم أن تغيير الحياة ممكن من خلال مجتمع جديد، تصوغه الإرادة الجماعية وتصونه القوة الاجتماعية: السيادة للشعب الذي يراقب سلطة الحكومة.

خاض بحار هلفسيوس، صارع أمواج روسو، وتجول في نفس الوقت وسط أزهار بودلير الشريرة سارحا بخياله وسط قطوف هوجو الدانية. لكن المهم تفرده بمدرسة شعرية لا تمت للسائد بصلة، أعلن عنها في موضوع اختاره أستاذه المتمرد لتلاميذه هو رسالة شارل دأورليان إلى لويس الحادي عشر، ملتمسا العفو عن الأب فيلون المهدد بالحرمان. ولم يكن الموضوع كله ضمن المقرر المدرسي.

وجدها رمبو فرصة ليقرأ شعر فيلون كله، بل ورواية فكتور هوجو التاريخية «نوتردام ده باري» ومسرحية بانفيل «جرنجوار»، وهما تدوران حول نفس الموضوع تقريبا: الشاعر والسلطة. الشاعر عند هوجو لا يمكن أن يكون مع النظام أو السلطة أبدا، فأراد أن يقيم حوارا بين الشاعر ولويس الحادي عشر لتتاح له فرصة طرح قضية فن الشعر وحرية التعبير اللازمة لكل إبداع. كان فيلون البطل المثالي للشخصية، لكن هوجو، لأسباب سياسية، اختار جرنجوار الشاعر المتمرد الذي عاش في بداية القرن السادس عشر. ثم قام بانفيل بكتابة مسرحية «جرنجوار» من فصل واحد كذريعة للدفاع عن الشعر ودور الشاعر. غير أن رمبو ذهب في قصيدته المدرسية إلى فيلون مباشرة، لأنه أراد أن يعبر عن ذاته وأن يترافع عن نفسه:

سيدي

سيكون خطأ بالغا شنق الكتاب الماجدين

هؤلاء الشعراء ليسوا مخلوقات من هنا

دعهم يعيشون حياتهم الغريبة

دعهم يحسون بالبرد ويشعرون بالجوع

....

دعهم يحيون ويغنون

إن لهم قوافي تملأ الروح، قوافي تضحك وتبكي

تجعلنا نضحك ونبكي

دعهم يعيشون

يقول الرب طوبى للمساكين بالروح

والعالم يقول طوبى للشعراء.

لم يكن الشعر عنده تأملا مجردا ولا غموضا ممتعا، بل حركة تزدري التفاهة والغباء المخيم. قصيده بدأ بالخيال المتفائل السعيد لينتهي بالمرارة والغضب. ولم يعد يخاف. أصبح عندما يحاول أستاذه إيزامبار لجم تمرده يغضب ويصرخ، "مثلي مثل الآخرين." أعلن عن تكامله الأيديولوجي في قصيدة «الحداد». جعلها مقفاة تشبها بهوجو، وجمهورية الخطاب - والحداد هو لجندر الذي قاد مظاهرة ٢٠ يونيو ١٧٩٢ التي اقتحمت قصر التوليري. هي قصة ثورية في إسقاطاتها. هكذا ألقى

رمبو بقبعة الثورة في وجه نابليون الثالث. لم يعد في مقدور الكنيسة أو غيرها أن تلجم تمرد الشاعر فكان الانطلاق:

لا..هذه قاذورات قديمة
آه! الشعب لم يعد بغيا
سنمضي فخورين أقوياء لمعركة هناك
سنسير تحت الشمس، جباهنا عالية..هكذا
في باريس.

حيرته حرب السبعين مع ألمانيا، النصر فيها يدعم الملك والهزيمة تذل الوطن. صب جام غضبه على الكنيسة والمجتمع في «عقاب تارتيف».(٩) أعياه النفاق الفظيع، "الملك يرسل الجنود للموت لينقذهم، والكنيسة تغرق الرب في الذهب لتسبغ عليه التكريم الذي يستحقه!" فكتب «نائم الوادي» و«الشر» وهو في هذه الحالة المحبطة. ثم قرر الرحيل إلى باريس. غير أن زيارته الأولى كانت فاشلة بمعنى الكلمة. وعندما وجد في انتصار بسمارك وسقوط الإمبراطور فرصة لميلاد ومنطلق آفاق شعرية جديدة، قرر العودة لباريس ثانية.

وصل العاصمة، هذه المرة، يوم ٢٥ فبراير ١٨٧١. وفي اليوم التالي خرج ٤٠ ألف متظاهر احتجاجا على دخول الألمان باريس. "كانت المدينة كئيبة والبرد قارسا، وكان جائعا. البؤساء يهيمون على وجوههم، تثقل الهزيمة كاهلهم ويمضهم إحساس بخيانة القادة. أغرقوا همهم في الخمر، بينما عادت القلة البرجوازية المتخمة للظهور في المقاهي الفاخرة سعيا وراء المزيد من الأرباح." رغم أنه وصل في الوقت غير المناسب للنشر إلا أن هذا لم يمنعه من أن يقول، "أنا شاعر وأحلم أحلاما جميلة." قنع بمراقبة الغليان الشعبي في مقاهي الحي اللاتيني وبين أوساط اليسار الثوري. كانت الأمور تبدو عادية، لكن كان واضحا إنهم يعدون لشيء ما. ولأنه، لتطرفه، وجد أن ما يراه تمردا لفظيا في عالم مهزوم، عاد ثانية إلى بلده سيرا على الأقدام، وإن لم تغب عن ناظريه قبضات النساء الداعيات إلى الثورة، ولا فارقت أذنيه الأفكار النبيلة التي سمعها في المقاهي ومن على منصات الخطابة. فكتب قصيدة «العقاب الجديد» مقتديا بهوجو في «موتى ٩٢» و«غضبة القياصرة». وعقد العزم على ترك الدراسة.

ما إن عاد إلى مسقط رأسه حتى هبت الكومونة في باريس يوم ١٨ مارس، فأخذ يعدو كالمجنون في شوارع شارلفيل وهو يصيح، "لقد قامت...لقد قامت." فقد كانت لا تقل أهمية في نظره عن ثورة ١٨٣٠ أو ١٨٤٨.(١٠) "كانت بالنسبة له روح الإنسان تتقدم بلا توقف ولا حدود لطموحاتها. هي

الثورة الاجتماعية التي تحقق مساواة الجميع في الثقافة وتحقق الملكية الجماعية للقوى الإنتاجية...ولن تعود حياتنا هذه غير ذكرى لأزمان بربرية بدائية."(١١) وازداد إيمانه بأن الشعر يقود الشعوب، الشعر منتقم. شبه المقطوع به أن رمبو لم يشهد أحداث الكومونة، لكن هذا لم يمنعه أن يتخيلها: باريس نشوى بأحلامها، هبت من بين ألسنة اللهيب، والهتافات والأناشيد...والدم. قامت ضد البروس وحكومة فرساي...أعلنت باريس جمهورية مستقلة. لكن مدافع فرساي دمرت مجتمع رمبو المنشود. انطلقت تحصد الرجال والنساء الذين هبوا للدفاع عن باريس، عن الجمهورية، عن الاشتراكية الوليدة. عندما كانت الكومونة تغير كل شيء تغير معها رمبو. كان شعر الكومونة مباشرا قاسيا، إيجابيا فعالا، كلماته بسيطة واضحة للجميع. أدخل على اللغة مفردات ورموزا جديدة. العدو يعني طبقة بأسرها وعملائها، كما أن الصديق تعني العمال والفلاحين وكل أصدقائهم. كما دخلت المتاريس والأسلحة والحجارة لغة الشعر، وأصبح البؤس والأرض والجوع والآلات والعمل موضوعه. انطلقت أناشيد تؤبن عالما قديما ينهار وتحيي عالما جديدا يولد، عالما تسوده الحرية وحدها، حرية الإيمان بحياة أكثر كرما وعدالة من هذه الحياة. كما تغير كل شيء تغير رمبو. أحس أن شعره يجب أن يعبر عن الأمل، الحلم المأمول، عن اللامرئي، أن ينفتح على العالم اللانهائي. ربما كان هذا هو الطريق الأخطر، لكنه الأشرف. فهو الطريق الوحيد الصاعد إلى العلا، إلى النور. يجب أن يكون شعره ذا رؤية، متنبئا. الموت ليس نهاية، فمن رائحته العفنة يفوح عطر الحياة. إذا كانت البذرة لا تموت بعد أن تلقيها في التراب، ربما تظل واحدة وحيدة، لكنها عندما تموت فإنها تحمل الكثير من الثمار. هكذا يصبح اللون الأسود الشائع في شعره وفي وجدانه هو المعبر عن الحزن والتحلل والموت اللازم لإنجاز العمل المتمرد. الموضوع هو الحواس وما تلهمه. أخذ يميل لكانت واضعا أسسا جديدة لشعره شكلا وفكرا. رفض مقولة ديكارت **أنا أفكر، إذن أنا موجود**، لأنه لم يعد للأنا وجود. كلمة الشاعر الموضوعي المتمرد هي كلمة **الآخر** وإن صدرت عنه. تبا للخشب الذي أصبح قيثارة، واللعنة على فاقدي الوعي المجادلين فيما لا يعرفون. الشاعر ليس هاربا من العالم المرئي، بل هو مشارك في التغيير الاجتماعي. الشاعر لا يعيد تصوير العالم، بل يخترع بحرية كاملة عالما جديدا: حرية يشوبها عنف ناجم عن الوحشية التي صفيت بها الكومونة – اغتالوا ٢٠ ألفا بينما الثورة لم تعدم غير ٥٠٠ عقابا على جرائم اقترفوها ضد الإنسانية.

بعد أن ألقت فرنسا السلاح أمام ألمانيا، انتابه حزن لم يفلح الأبسنت،(١٢) ذلك الملهم الأخضر، في إخماد أساه. ولم يعر أحد مأساته التفاتا. أصبح كل شيء حوله لا يحتمل، اختفى كل ما هو معقول، فلجأ إلى اللامعقول، إلى ما وراء الطبيعة، واستلهم أستاذه بودلير في الطبيعة السوداء والباطنية

اليائسة. وتأبى النكبات إلا أن تتوالى عليه عندما يقرأ نداء لمعبوده هوجو يدعو فيه رجال الكومونة للحوار مع فرساي. سقط السياسي وفقد الشاعر الشرف، فكتب «الإنسان الحق»:

هذا ما يبكيني على صدري أيها الأحمق

أضحك ملء فمي..لا أمل في عفوك

ملعون أنا كما تعلم! مخمور، مجنون، غضبان

كل ما تريد! فاخلد للرقاد أيها العليم.

عادل؟ أنا في غنى عن عقلك الغائب.

في هذه القصيدة استعمل رمبو الكثير من كلمات هوجو وعباراته، لكن لم يذكره أبدا. لو ذكره لكانت منشورا سياسيا وليست قصيدة، كما أراد أن تكون موجهة لكل الراكعين – من يظنون أن العدالة هي الاستسلام أو الرضى ولو بالصمت.

اعتقد أنه بات من الضروري التوقف هنا عند اللامرئي، اللأنهائي، والرؤية الشعرية. الحس الذاتي هو أساس الإدراك، وكل ما يتصل باللامعقول وما وراء الطبيعة، لأن هذه التوجهات ستتحول إلى مدرسة ومذهب في القرن العشرين، مع إغراق في الباطنية والمزيد من الباطنية. لقد رفض رمبو كل القوانين "لأنها وضعت لاستعمال مجتمع عبثي،" الأسوأ فيه هو النظام العائلي، فهو يفضل أن ينتمي الطفل للمجتمع وحده. الملكية الفردية، علاوة على إنها استغلال، هي "مصدر بؤس، انحطاط، غرور، شراهة، ظلم، وكراهية." ويقول، "يجب أن تملك الجماعة الأرض والآلة، فهكذا نقضي على السرقة والزيف والخداع." ملأ كراسة كاملة وهو يضع «مشروع دستور شيوعي». يذكر صديقه دلاهاي توجهاته الأساسية، "حكومة مباشرة...يدير الشعب فيها شؤونه بلا وسيط من خلال وحدات إدارية للمناقشة والتصويت على القرارات...مدة ولاية الوحدات قصيرة تتجدد بالانتخاب. هذه الجمهورية الشيوعية تقوم على إلغاء النقود وتنظيم العمل اللازم للحياة فيها لا يحتاج لأي تعقيدات." تفترض هذه التنظيمات تأميم الممتلكات العقارية ووسائل الإنتاج. وأن يكون التشريع مباشرا بواسطة المواطنين المتساوين، والعمل واجب على كل شخص قادر تحت إدارة رئيس منتخب لمدة محددة ومؤقتة.

يقال إن قصيدته «ما يقال للشاعر» هي التي لفتت الأنظار إلى قصيده الشعري غير المسبوق. قال عنها الشاعر الفرنسي ثيودور ده بانفيل "غير مألوفة، لا مثيل لها في كل ما قرأت أو سمعت." عندما شد رحاله إلى باريس هذه المرة، كانت سبقته إليها قصائده «المرعوبون» و«القلب المسروق»، وأخرى ثورية إلى جوار عاطفية مثل «عشيقاتي الصغيرات» التي يعلن فيها عن بارناسيته.[١٣] وجد

البعض أن قصائده جديدة جدا، إلا أن معظمهم تحفظ على استعماله عبارات ونحته كلمات جديدة (نيولوجية)، كما تحفظ على الكلمات الفجة. غير إنه اصطحب معه «المركب الثمل» كجواز سفر يدخل به باريس. اقتحم بيوت الشعراء وصالونات الأدب، ارتاد مقاهي الفنانين والمثقفين في بولفار سان ميشيل بالحي اللاتيني، والبانثيون ومونبارناس. تكلم في كل مكان بلهجته الريفية، هاجم الكنيسة والمجتمع والعادات وآداب السلوك السيئة بجرأة. لم يشعر بالحاجة لأن يكون مهذبا. كان قوي الطبيعة والإرادة وما كان يحتسي الخمر إلا ليتحرر من كل القيود، كل ما يمكن أن يحرر الآخر الذي بداخله حتى ينجز مهمته كشاعر يتطلع إلى الثورة. كان يمارس تمرينا روحيا، نوعا من الرهبنة لولوج اللانهائي. وكان يفكر أحيانا بصوت عال، "نعم، أعرف جيدا أن أحدا لم يكتب مثلها [قصائده] من قبل...أعرف أني خجول لا أحسن التصرف، ريفي لا أجيد الحديث، أما بالنسبة للفكر فأنا لا أهاب أحدا!" وتمر الأيام دونما نتيجة. صفقوا لـ «المركب الثمل»، بعضهم بصدق، والغالبية بأطراف الأنامل. كيف لا وما يسمعونه هو القضاء عليهم وعلى شعرهم. لهذا لم يمض شهر حتى أصبح لا يحتمل النفاق. إنهم لم يفهموا شيئا من قصائده، وجدوا أن هذا الصبي الريفي جريء جدا، تذرعوا بجلافته حتى لا يعترفوا بتفاهة شعرهم، هؤلاء المزيفون لم يكونوا غير مهرجين نتاج هذا المجتمع الذي يدعون رفضه. أصابه إحباط حزين، وزاد من حزنه اكتشافه لحقارة مسلكهم. الكونت ده ليل، أحد ثلاثة آلهة للأدب، كان يتقاضى مصاريف سرية من نابليون الثالث واتخذ موقف ضد الكومونة. تمزق قلبه وسال دمعه وهو يقرأ مقالا لتيوفيل جوتييه يصف أبطال ١٧٩٣ (إعدام لويس) بالضباع، وأبطال الكومونة بالغوريللا. والرسام فانتين لاتور، الذي أعلن حماسه للكومونة، عاد ووصف أعمال زملائه الذين شاركوا فيها، "هوس سخيف ذميم وجدت فيه الشوفينية والغرور أقدر الناس عليه!"

أحس أن كل من حوله جبناء. أين منهم العجوز هوجو الذي انتقده لمجرد دعوته للتفاوض مع رجال فرساي؟ لكم يبدو هوجو بعيدا الآن، مفقودا في صوفياته! وبودلير مات، أما جوتييه فمات وهو حيّ، والجميع يهتفون منذ الهزيمة: الموت للوحش الكوميوني. ازداد إحساسه بالوحدة واليتم، وأصبح أكثر وحشية واستفزازا وهيمن عليه التمرد.

كان يعيش على ٣ فرنكات يوميا في غرفة الخدم في منزل الشاعر ده بانفيل عندما كون هو وجماعة ممن يثق بهم حلقة الطظية Circle Zutique[١٤] — تحت ستار هذه التسمية **الفوضوأدبية أو الفوضبية** ظهرت فلسفة نقدية لمجتمع تافه في سبيل إعادة بناء فرنسا وطنية، منتقمة نقية — اتخذت لها مقرا الطابق الثالث من أوتيل ديزاترانجير، وهناك أقام رمبو على كنبة. وضعوا كتابا ذهبيا يستطيع أي

عضو أن يودعه أي رسالة شريطة أن تكون شعرا. وقد أودع رمبو في هذا «الألبوم زيتيك» معظم نتاج شعره الناضج النادر. كانت رؤيته قد اكتملت، أخذ يبوح بما في نفسه: باريس، عقل وقلب فرنسا؟ مزحة شريرة؟ مدينة النور؟ تغمرها تفاهات خابية. مدينة بلا أبطال. لم تعد غير حقل تجارب للوصوليين والماديين. لم يزل يتلاقى فيها بعض المثاليين كالعادة. لكن لا تخطيء، فهناك الملايين من المغرورين الأكثر سذاجة، الأغبياء الأكثر سخرية، أصحاب الشهوات الأكثر فظاظة والأفكار الأكثر فجاجة في كل الأمة. لا يوجد مكان آخر فيه النفوس مثقلة صماء أكثر من هنا. ولا كان الشعر فيه أكثر سخافة...باختصار إنها أفقر الأماكن فكرا في العالم.

جدلية النجاح والفشل..الصمت المعبر!

الوجدان الرافض والعقل المتمرد على كل ما حوله كان لا بد أن يتبنى منهجا جديدا لا تكون الصياغة فيه أقل حداثة، فبزغت شمس قصيد جديد كثورة في مسار الشعر. ضرب عرض الحائط بالنظم ذي الاثنتي عشرة تفعيلة الذي سجله ماليرب واستخدمه راسين وعممه هوجو وتغنى به بودلير..إلى الجحيم بالقوافي، الموازين، الوقفات، الربطات، بل والنحو، و لم لا المنطق نفسه. الشعر وجدان بحت، فيه كلمة واحدة تعبر عن كل جامع، وهو الصدمة التي توقظ كل الأحاسيس. "أحس أن هذه اللغة لا علاقة لها بالنثر، لأن النثر يهدف إلى الإقناع، هو التبيان، الإثبات. الشعر لا يوضح ولا يثبت، إنه وجدان بحت." هو المعبر عن مكنون الحنايا، عالم التأملات العميق الذي لا يخضع لقانون غير التجربة القصوى. الشاعر ليس شاهدا بل فاعلا. هو جزء لا يتجزأ من هذا العالم الباهت يمارس فيه البناء على أطلال القديم. كل هذا كان تعبيرا كاملا عن المتمرد غير القادر على الخضوع والانحناء، غير المستعد للسير وراء القطيع. كان في نفس الوقت رافضا للقالب المحدد، والتعايش مع النغم السائد، حتى لو كان صوته أجمل الأصوات. ولما كان رمبو في حاجة دائمة لتجديد السلاح مع تجدد المعارك، حسب تجدد الظواهر، فقد عَبَّرَ تسليطه الضوء على الوجدان واللامرئي الأعوام والقرون. أبرز الباطن والمجهول، ما وراء الطبيعة واللامعقول، ووضع مفهوما خاصا للجريمة. لقد أطلق النذير في شخص الأمير الذي يذبح رعاياه بنهم لا يشبع وفسوق غير ملجم. كما أطلق العديد من هذه الصور والمواضيع التي سيلتقطها السرياليون بهوس فيما بعد. إن ظهور منابع السريالية في قمة تمرد رمبو أسهم في تخليد الجانب الفلسفي فيه، "عندما نستخرج من رسالته عن العراف، والمنهج الذي تنطوي عليه، قواعد صوفية متمردة، نجده يصور الصراع بين إرادة الوجود والعدم، الصراع بين النعم و اللا الذي نجده في كافة مراحل التمرد."

ظل رمبو يقرض الشعر باهرا حديثا، معبرا متمردا حتى نهاية ١٨٧٤. ولا يدري أحد على وجه التحديد، متى تمرد هذه المرة على نفسه كشاعر وعلى الشعر كمهنة. المقطوع به إنه خرج في رحلة طويلة انتهت به في إفريقيا ليحترف التجارة. وكان السبب الوحيد هو عدم الاعتراف. "لم يعرف رمبو أي نجاح، فنشر له القليل من القصائد في مجلات هامشية، لكن المتمرد الذي طموحاته أكبر من الشهرة والنشر، المتأمل فيما وراء الطبيعة، الذي يتغذى باتساع مجال الخيال، كان في غنى عن التكريم." ليس هناك إجماع على شيء يبرر لشاعر في طول قامته أن يعتزل في سن العشرين، غير أن من حمل بين حناياه بذور «موسم في الجحيم» و«التنوير» لا شك إنه ذاق عذاب كليهما. التناقض الذي قتله كان هو نبع عبقريته. حتى لو قيل أي عظمة في خيانة العبقرية والانسحاب قبل تجرع الكأس حتى الثمالة، نجد أن صمت رمبو ليس أسلوبا جديدا ولا بدعة في التمرد..أحيانا يكون الصمت قمة التمرد. وهو في النهاية ليس **الإلهام المشتعل**، كما اصطلح على تسميته، بل مجرد فلاح بسيط سلط الأضواء على "الجريمة تسير مختالة في وحل الطريق!" يفر إلى هرر لأن الحياة كانت بالنسبة له "ملهاة يؤديها كل العالم،" ورغم ضراوتها وقسوتها يقول لأخته وهو يحتضر، "سأرقد تحت التراب، لكنك ستسيرين تحت الشمس."

تمرد رمبو على الوجود إلى حد الرغبة في الزوال، صرخة عقل أرهقه التمرد حتى بات على شفير الانتحار. اصطدم مصير الراغب في تغيير الحياة بعالم من القيود والسدود ساهمنا في فرضها على أنفسنا حتى ارتبط مصيرنا بمصيرها، أردنا أو لم نرد. "هنا وفي كل مكان، اعترفنا أو لم نعترف، اختلط الأمر. لم أعد أعرف لماذا، ولا كيف أعيش، ولا من باب أولى إذا كنت أعيش!"[١٥] هذا هو لسان حال أندريه بريتون في تقديمه للبيان السريالي (١٩٢٤). لكن مع ذلك يعيش الإنسان، بل ويكتشف إنه متمسك بالحياة، بل إنه عندما يرغب في الخلاص منها يفاجأ بالإعجاب بهذه الأرض التي تتحول في ناظريه فجأة إلى بساط من الحرير "الذي هو جميل كالماء. أحببت هذا الألم المبرح كما لو أن المأساة الكونية كلها قد حاقت بي عن استحقاق." ومع ذلك نتعلق بالحياة، نرفض الموت، بل نتحداه. كثيرة تلك الأشياء التي توحي للإنسان، رغم كل ما يبدو من قسوة الحياة، بأن هنالك قوة مستقلة عن إمكانية التعبير، وروحية مهيمنة، ذات ردود أفعال دفينة، يحملها معه الإنسان الحي، هي شيء يقع بين أفكاره المعلنة والأخرى التي بداخله. "عالم غير مرئي من الأشباح، من التطلعات المفترضة، من المراهنات الخاسرة والأكاذيب يثنيني استعراض سريع لها عن القيام بأي تدقيق." بين هذا العالم الحقيقي الذي يعيش بين الحنايا والعالم الآخر الذي نراه أمامنا، بين أحلامنا المحبطة والواقع المرير، بين الحقيقة الخرساء والأكذوبة المعلنة، دار صراع سرمدي، ألقى عليه رمبو بصيص ضوء، فتح عليه نافذة ليتقدم أندريه بريتون مطلقا العنان للسريالية.[١٦]

عالم الخيال والحلم والجنون

أحب، قبل الخوض في خيالات السريالية والإبحار في أحلامها أو السباحة في مجاهل العقل الباطن، أن أتعرض لقصة أول تعارف بيننا، وأن ألقي الضوء على التسمية لعلنا نجد تسمية عربية مرضية.

في خريف ١٩٤٦، أُقيم في قاعة عرض بشارع سليمان باشا (طلعت حرب حاليا) معرض أشرف عليه الصديق المرحوم رمسيس يونان تحت شعار لافت للنظر يقول "لا يعذر أحد لجهله بالسريالية." ولما كنا في باكورة المراهقة اليسارية توجهت مجموعة من طلبة الجامعة، كنت بينهم، إلى المعرض للتحرش لا للمشاهدة. عندما دخلنا كانت الصدمة الأكبر. تصدرت قاعة العرض لافتة كتب عليها باللغة الفرنسية L'inconnue et encore à l'inconnue (المجهول والمزيد من المجهول!). ما كان من الممكن أن يؤدي الحوار بين معتنقي الماركسية ورسل المزيد من المجهول والباطن والخيال إلى نتيجة أو التوصل حتى إلى منتصف الطريق. فغادرنا مشيعين بنعوت الجهل والتخلف. كان هذا هو تعارفي الأول بالسريالية التي لم تعذر يسار ما بعد الحرب العالمية الثانية للجهل بها!

أما عن الاسم فيقول أندريه بريتون إنه وضع مع سويو تحت اسم **سرياليزم** أسلوب التعبير الجديد، أي ما فوق الواقع. وكان من الممكن أن يستعمل **سيرناتيراليزم** كما فعل جيرار ده نرفال في إهدائه لديوان «بنات النار». كما أن توماس كارلايل استعمل **سوبر ناتشيرال نيتشر**، أي طبيعة ما فوق طبيعية. واستعمل أحد القواميس الشهيرة تعبير **الفوطبيعية** للدلالة على السريالية. لكنني وجدت أن الإنسان في القرن الحادي والعشرين لا يمكن أن يتكلم عن المذاهب والمدارس، خاصة الاستثنائية منها، بغير ما عرفت واشتهرت به. لذلك وجدت استعمال السريالية هو الأصدق، إن لم يكن الأسلم.

الغموض الذي يكتنف الحياة، مصيرا على الأقل، والشك الكبير في جدوى هذه الحياة، يجعل الإيمان بها يزول في النهاية. هذا جذر من جذور السريالية. خطوة أخرى في مجاهل السريالية: الإنسان، هذا الحالم الدائم، يزداد استياؤه من مصيره يوما بعد يوم...هو في اجتهاد دائم لأنه قَبل أن يعمل حتى لا يعتمد على حظه [هذا الذي يسميه حظه!] ومع ذلك نصيبه متواضع جدا...هو يعرف، مثلا، أي امرأة حصل عليها وفي أي مغامرة سخيفة وقع. ثراؤه أو عوزه لا يعني له شيئا فهو يظل هذا الطفل الذي ولد للتو، أما عن راحة ضميره الأخلاقي فهذا أمر هين. إنه لو احتفظ بأي شفافية فما عليه إلا العودة للطفولة حتى يعرف أنها لم تكن أفضل. لأن غياب أي متطلبات معروفة لا تدع له غير ذكرى عدة أعمار عاشها في نفس الوقت ويغرق في هذا الوهم، ولا يعود يعرف غير السهولة المؤقتة

لكل شيء. هنا ندخل مجال الطفولة وأحلام الطفولة التي يراها واضع السريالية توفر كل شيء. أسوأ الظروف المادية تبدو رائعة. ليست الطفولة وحدها، بل الطفولة والخيال، "أيها الخيال العزيز، أحب فيك أنك لا تغفر." ثم الخيال والحرية. "أقدس كلمة الحرية وحدها. أثق أنها قادرة على استيعاب غير محدود للتطرف البشري الأزلي. إنها بلا شك طموحي الشرعي الوحيد." إلا أنه يرى أن الخيال وحده هو الذي يجعله قادرا على مقارفة ما يمكن أن يحدث، لأنه الوحيد القادر على أن يخفف ولو قليلا من هول الممنوع، قادرا أيضا على أن يجعله يترك له نفسه دون أن يخشى أي خديعة.

بعد الحلم والخيال والحرية يطرق رسول السريالية باب الجنون الذي يسميه **الجنون الحبيس**: الجنون الكامن بداخل النفس وينغلق عليه الباطن، الجنون الذي يغلق عليه كلامنا جوانحه، داخل قفص النفاق الاجتماعي. لهذا يرى السرياليون أن المجانين لا يستحقون العزل، إلا إذا بدر من أفعالهم خطر على الغير. أما أن يكونوا في حالهم، ضحايا خيالهم، أي لا يراعون القواعد والأصول التي وضعها البعض رياء، فهذا من حقهم وليس فيه ما يضر. "كان كريستوفر كولومبس في حاجة إلى مجانين ليكتشف أمريكا!"

بدأت برؤية السرياليين لأنفسهم حتى أستطيع أن أوضح رأي الفكر الأوروبي فيهم. وجد الفكر الأوروبي في السريالية تمردا مطلقا، عصيانا كليا، والتخريب المنظم والمزاج المعجب بالعبث، لأن السريالية في أهدافها الأولية معنية دوما بكل هذا. "الرفض البات الواضح والجلي لكل المسلمات حاسم وجلي. يقولون عن أنفسهم...نحن أخصائيون في التمرد...وهم آلة لخلط الوجدان كما يقول اراجون."

لكن هنالك سؤالا تثيره السريالية، هو في الحقيقة تساؤل أبعد من مجرد عدم الخضوع والانسياق الذي أعلنه رمبو، وعبر عنه بريتون بإيجاز، "هل نحن مجبرون على فقدان أي أمل؟" هنالك في واقع الحياة شوق عظيم لحياة مفتقدة يتسلح برفض كلي لهذا العالم، عبر عنه فيلسوفهم بصراحة، "غير قادر على الرضا بنصيبي، يستفز أعمق أعماقي الحرمان من العدل، أرفض إخضاع وجودي للظروف المزرية المحيقة بحياتنا هذه." صرخة العقل الذي تمرد على نفسه تحاول العثور على حل لهذا القلق الدائم. لكنها وهي تسعى لتحقيق السعادة وقعت فريسة نفاذ الصبر، حتى أصبح بيان بريتون **إنجيل الفوضى**. بدأت، وهي تضع نظاما خاصا لكون بلا قيود، بتدمير ما هو موجود بالشعر عن طريق استمطار اللعنات، ثم انتقلت فيما بعد للتدمير المادي. دمروا المسلمات لحساب التنوع، المطلق لحساب النسبي، والعام لحساب الخاص. الحياة متنوعة بطبيعتها وكما يقول باسكال، "التنوع فسيح جدا، كتنوع طبقات الصوت، تنوع السرعات، تنوع السعلات، تنوع النفات، تنوع العطسات." إذا

لم تكن في حبة العنب بذرتان متشابهتان، فلماذا تريد أن أفرق لك بين حبة وأخرى لتختار الحبة الصالحة للأكل؟ كل هذه المماحكات والتصنيفات سببها بناء المجهول على المعلوم، على المصنف، وهو ما يمزق العقل. كل عمل يحمل مبرره في ذاته بالنسبة للقادر على فعله، لمن يمتلك القدرة المشعة التي تقزمها أي محاولة لتبريرها أو تفسيرها. المشكلة في المنطق. العقلانية المطلقة معنية فقط ببحث الوقائع الناجمة عن تجربتنا، ولن يفيدنا الاعتذار بأن التجربة مقيدة تدور في قفص مغلق بإحكام. لهذا ترفض السريالية القضاء على عالم السحر والخرافة الذي يسبح فيه الخيال، باسم الحضارة والتقدم، وتقبل كل أساليب البحث عن الحقيقة التي لا تتماشى مع المعتاد..ووجدت في سيجموند فرويد طوق نجاة.(١٧) فبفضل دراساته قام تيار فكري دعا إلى الغوص في أعماق نفسية أبعد، والبحث عما إذا كانت أغوار وجداننا تخفي قوى غريبة قادرة على مضاعفة قدراتنا التي على السطح، أو أن تناضل بإيجابية ضدها. لهذا كان لا بد من الإمساك بهذا الوجدان العميق، أولا لإخضاعه، ثم ثانية لتوجيه عقلنا.

توصل السرياليون من خلال فرويد لأهمية الحلم. الحلم ظاهرة في حياتنا مستمرة وشبه منتظمة. الحقيقة التي تشغلني تظهر أحيانا في حالة حلم، فلماذا لا أسمح للحلم بما أرفضه في الحقيقة. قد يرفض الإنسان في الحلم ما يرفضه في الواقع. لكن في الحلم لا مجال للمستحيل. اقتل، اسرق، اهرب، أحب كيفما شئت، حتى الموت لم يعد مفزعا لأنك ستستيقظ من بين الأموات. دع نفسك تسبح مع الأحداث ولا تبيتن إلا خالي البال. ليس لك اسم، وسهولة كل شيء لا تقدر.

اللاوعي وإلى أعماق اللاوعي، ما يمكن أن نسميه المناجاة (المونولوج)، حديث الذات الذي قد يبدأ سريعا، لا ينتابه أي تحفظ، لأن الروح النقدية لا تتخذ منه أي موقف. هذا الحديث مع الذات يتحول بالضبط إلى نوع من التفكير بصوت عال، أو الفكر المنطوق. سرعة التفكير فيه ليست أكبر من سرعة الكلام. إنها لا تتحدى اللغة ولا حتى سرعة القلم على الورق. لهذا هم يؤكدون أن اللغة وجدت لتستعمل استعمالا سرياليا، فكثيرا ما ينطق الإنسان مع ذاته ويقوم بأعمال في غاية البذاءة. يستطيع التفوه بما يشاء دون العنعنات المتفق عليها في التعامل مع الآخرين. إنه يتحدث مع نفسه تلقائيا دون أن يضطر لأن يلوي لسانه سبع مرات ولا أن يصوغ مقدما أي شيء. الإنصات والقراءة ليس لها دور في الحقيقة غير تمويه الخبيء، هذا الملاذ المحبب. اللغة العارية عن التحفظ لا تحرمني من أي شيء وتزودني بوضوح لا مثيل له. هي علاوة على كل هذا تُعلم، "حدث لي في الحقيقة أن استعملت سرياليا كلمات كنت قد نسيت معناها. واستطعت أن أتبين أن الاستعمال الذي قمت به يتفق تماما ومعناها الحقيقي."

الحوار يصور تماما الحالة السريالية. هنا يتواجه فكران: أحدهما يعرض والآخر يبدي اهتماما بالعرض. هذا الاهتمام خارجي تماما. اهتمام لا يخرج عن كونه موافقة، استهجان، بل هو في الغالب استهجان تماما. لهذا يجتهد في حمل الحوار على أحسن علاته، حتى لو غير معنى الكلام. ندر أن يقوم حوار لا تدب فيه هذه الفوضى.

هذا العشق للباطن والوجدان له انعكاساته على كل شيء من الأحلام إلى الحوار، وأي شيء. فلا أحد ينكر عظمة أن يرفض الإنسان ظلم الحياة. لكن ما ليس مفهوما هو أن يصنع لنفسه عالما من الخيال. جميل أن يتمنى الإنسان عالما أفضل، أن يتغنى به في أشعاره، أن يرسمه في لوحاته، بل وأن يصور الحياة التي يرفضها في أبشع صورها، شريطة ألا يجد في هذا التخيل البديل عن عالم آخر يمكن أن يناضل من أجله. أقول هذا لأن السريالية في مراحلها الأولى أغرقت في الخيال، حتى أصبحت في الواقع وفي تطورها المنطقي محاكمة للوجود، لا مجرد إعلان لحلم، أو تقييم للجنون. اهتمام برؤى العقل الباطن، لا مجرد تعبير عما ينطق به الوجدان. احتجت على الموت بعد العيش المضحك وسط أسوأ الظروف، "عاشت في حالة من الغضب الجريح، والصلابة الفخورة المعتدة بنفسها في آن، والتي تفرضها فلسفتها." لهذا لم يكن غريبا أن يقود المنهج الفكري السريالي إلى الإلحاد. لقد تأسس بداية على براءة الإنسان المطلقة وأن يتسلم كل السلطة التي كان في مقدوره أن يضعها في كلمة الله. نبتت براءة الإنسان في الأصل من اليأس الذي قادهم إلى التمرد. ولم تلبث هذه البراءة أن تحولت إلى رغبة عارمة في العقاب، "في نفس الوقت الذي مجد فيه السرياليون براءة الإنسان، آمنوا بتمجيد القتل والانتحار." اعتبروا الانتحار حلا حتى اضطر اراجون بعد عدة انتحارات إلى أن يستنكر بشدة **المتأثرون بالانتحار**. اختاروا المجرمة العادية فيوليت نوزيير كبطلة ليؤكدوا براءة الإنسان حتى في مواجهة القانون. ولا شك أن أندريه بريتون ندم طوال حياته على قوله "أبسط عمل سريالي هو أن تنزل إلى الشارع والمسدس في يدك، وتطلق النار عشوائيا على الناس قدر ما تستطيع." وينطلق في تبرير هذه الهلوسة الفكرية، "إن كل من يرفض أي واعز آخر غير الفرد ورغباته، كل من يرفض أي أولوية تتقدم على العقل الباطن، يتمرد في نفس الوقت على المجتمع والعقل. وتتوج نظرية العمل بلا هدف مطلب الحرية المطلقة. المهم أن تزول كل العقبات وأن ينتصر اللامعقول." ولا أجد تبريرا للقتل السوريالي بلا هدف إن لم يكن مجرد البقاء في عالم بلا معنى ولا شرف مشروعا ولو على حساب الغير.

تبنوا الماركسية على حساب السريالية

قلنا في بداية حديثنا عن السريالية أنها وهي تحلم ببناء مجتمع جديد شرعت في تدمير القديم بالشعر، ثم انتقلت لتدمير المجتمع ماديا. وكان من الطبيعي أن يقودهم هذا لإعلان أن العنف هو الأسلوب المناسب. ولما كان المجتمع لا يتكون من أفراد فقط، بل ومن مؤسسات، اتجه السرياليون إلى إسقاط المؤسسات حتى تتحرر الرغبة. كانت هذه مرحلة جديدة في فكرهم تبنوا فيها فكرة الإطاحة بالمجتمع. والسبب في هذا التطور واضح في مقدمة البيان الثاني (١٩٣٠) التي وضعها بريتون عند إعادة النشر في ١٩٤٦. إنه يرجع، بعد التعرض للحدة السابقة والمواقف المتسرعة، إلى الأجواء الفكرية التي ولد فيها، "فمنذ ١٩٣٠ تقريبا أخذت النفوس القلقة تستشعر القدوم القريب الحتمي للكارثة الدولية." كان ظهور الفاشية في إيطاليا وانتشار الحزب النازي كما النار في الهشيم في ألمانيا قد فرض على السرياليين مواقف سياسية وتحالفات تكتيكية..ولم يكن أقلها تبني الماركسية، بل والانضمام للحزب الشيوعي.

فصل الحزب الشيوعي بريتون سنة ١٩٣٥. هنا أعتقد أنه لا بد أن يستميحنا المفكر السريالي الكبير عذرا لمناقشة اندفاعه الثوري المزعوم الذي قاده هو ورفاقه، "انتقل السرياليون في تناسق يستحق اهتمامنا من والبول وساد إلى هلفسيوس وماركس." مع ذلك لم تكن دراستهم للماركسية هي التي قادتهم لتبنيها، بل على العكس كان جهد السريالية منصبا طيلة الوقت على محاولة التواؤم مع الماركسية ومتطلباتها الفلسفية والنظرية. "نستطيع القول بلا تردد إن السرياليين تبنوا الماركسية على حساب ما أصبحوا فيما بعد يرفضونه فيها بشدة." الحقيقة أن السرياليين الذين كان عندهم تقديس للرغبة ويعبدون الحرية المطلقة، كانوا يريدون ثورة أيا كانت تخرجهم من دنيا أصحاب الحوانيت والمساومات التي فرض عليهم العيش فيها، ولأنه لم يكن في مقدورهم القيام بثورة أحسن، قنعوا بما هو موجود. يتضح هذا من التشاؤم الذي يصبغ أفكار من بحثوا بعمق موضوع العامل المشترك بين العمل الثوري والعمل السريالي. يظهر هذا التشاؤم جليا عند السريالي بيير نافيل عندما يقول إن الثوري والسريالي كليهما "يسعى لمصاحبة الإنسان في ضياعه، ولا يقصر في جعل هذا الضياع مفيدا." لكن بريتون يعلن في هذا البيان، الذي يغلب عليه الطابع السياسي أكثر من الأول، أن "السريالية لا تهدف إلا أن تثير، من وجهة نظر فكرية وأخلاقية، أزمة ضمير من النوع الأكثر عمومية والأكثر خطورة، وأن تحقيق هذه الأزمة أو عدمه هو وحده الذي يقرر نجاحها أو فشلها التاريخي." كما أنه يؤكد أن "السريالية في مقاصدها الأولى تهدف إلى إعادة النظر المستمرة في كل القيم. لهذا هي لا تخشى أن تجعل التمرد

المطلق عقيدة." ولا يفوتهم بالطبع، وهم يعيدون النظر في كل القيم، التعريض بالمرجعيات والقيم الماركسية اللينينية، "لا شيء أكثر عقما من هذا الاستنطاق الدائم للموتى." لا أحد في حاجة إلى أسلاف في مجال التمرد، "في اعتقادي يجب الخلاص من عبادة الأشخاص." كان سعيهم دوما لإلغاء كل مرجعية وتحرير أنفسهم من أي تراث فكري، "فيورباخ انتهى بإنكار أن الضمير مُكنة خاصة. كما أن ماركس المنشغل بالحاجة إلى تغيير ظروف الحياة الاجتماعية في العمق يكتفي بالظروف الخارجية." وبعد أن يتعرض لخطل توجهات لينين وكل السابقين، الموتى والأحياء، يقرر "فلا عجب إن شقت السريالية طريقها بأسلوب مغاير." الثورة السريالية ليست ملزمة بالسير وراء الآخرين، لأن لها مفهومها الخاص بالنسبة لقضايا الحب، الحلم، الجنون، الفن، والدين، "لا أتردد في القول بأنه لم يحدث، قبل السريالية، شيء شامل في هذا المجال، لأنه في النقطة التي وجدنا هذه القضايا عندها كان المنهج الديالكتيكي في صورته الهيجلية، غير قابل للتطبيق، حتى بالنسبة لنا." الحقيقة هي ما يرونه، يقدمونها كاملة وبلا تحفظ ويؤكدون إيمانهم بالمادية التاريخية، لكن ليس على الطريقة الشيوعية "التي تعتبر البشر مشاهدين بريبة للتاريخ، وهم في حالة ذهول" – لست أدري أي شيوعي قال أن الناس بلا دور في التاريخ –لأن المادية التاريخية كما يفهمونها هي، "الإنسان هو ما يأكل، وأن ثورة مقبلة سيكون نصيبها من النجاح أفضل إذا تلقى الشعب غذاء أحسن من البطاطس!" كما كانت لهم توجهاتهم المادية الخاصة، "يمكننا أن نعثر على قطعة لحم فاسدة في الأسباب المؤدية لتمرد السفينة بوتمكين."(١٨) مع ذلك لم يعتنوا بتوضيح أي مفهوم مادي أو رمزي لهذه القطعة من اللحم. هي لا ترمز لجوع المستغلين، ولا لعدم احترام الإنسان، ولا لفساد المجتمع، ولا حتى لعفن المجتمع الظالم المهترىء. قطعة اللحم الفاسد عندهم هي فساد الحياة الباعث على التمرد على النفس. هي لا تفسر شيئا بل تبرر كل شيء. فالثورة عند السرياليين لم تكن هدفا يتحقق بالنضال الدؤوب، يوما بعد يوم، وعاما بعد عام، بل مجرد أسطورة مطلقة مجردة، فيها عزاء للنفوس، "هي كالحياة الحقيقية كالحب الذي تكلم عنه إيلوار الذي لم يتخيل أن صديقته كالندرا ستموت من هذه الحياة." كانوا يرومون شيوعية العبقرية، ليس الشيوعية الأخرى! مجدوا الفرد البطل وأعلنوا التمرد على التاريخ ليمارسوا الثورة والحب في آن واحد. ليس الحب بمعناه المعروف، حب إنسان لإنسان، لأن "الثورة تقوم على حب إنسان لم يخلق بعد!" كانت الثورة ، بالنسبة لبريتون، حالة خاصة من التمرد، في الوقت الذي كانت تعني فيه العكس تماما بالنسبة للماركسيين على وجه الخصوص، ولكل الفكر السياسي عامة: الثورة هي الانقضاض الكامل على كافة المؤسسات لتغيير المجتمع من جذوره. والتمرد ثورة فاشلة. لم يكن بريتون راغبا في إقامة المدينة السعيدة التي تتوج التاريخ، ولا أن هدف الثورة هو تحقيق سعادة الناس،

فقد رآها راحة مادية بغيضة، بل على العكس الثورة "تبلور وتبرز ظروفهم المأساوية." على الثورة أن تسخر لخدمة تصوف داخلي يستطيع بواسطته كل فرد أن يحول الواقع إلى شيء رائع. يحل الرائع عند بريتون محل المعقول عند هيجل. الثورة هي "الانتقام الباهر للخيال الإنساني." هذا هو التناقض الحدي مع الفلسفة السياسية الماركسية: تناقض لم يبلغه غلاة الرجعيين. الرجعيون استعملوا شظف العيش لكبح جماح الثورة ورفضها، أي للمحافظة على وضع تاريخي. والماركسيون وجدوا في شظف العيش المبرر للثورة، أي لخلق وضع تاريخي جديد. كلا الطرفين وجد في شظف العيش، أي مأساة الحياة، المبرر لتحقيق أهدافه العملية. أما بريتون فقد استعمل الثورة لاستيعاب شظف العيش ومأساة الحياة، ووضع الثورة في خدمة المغامرة السريالية كانتقام باهر للخيال!!

دخل العقلاني الماركسي في صراع مع اللاعقلاني السريالي. استحال الجمع بين شعار **تغيير العالم** الماركسي وشعار **تغيير الحياة** لرمبو. ولم يبق أمام السريالية إلا أن تصبح تجربة وجدانية دون أي إمكانية لتصبح حركة نضالية، "اللامعقولية التامة والصدفة الموضوعية. الشعر هو الامتلاك الوحيد الممكن للنقطة الأسمى... تلك النقطة المعينة في الوجدان التي يلتقي فيها، دونما تعارض، الموت والحياة، الواقع والخيال، الماضي والمستقبل." هي نوع من الصوفية بلا إله يكبح جماح ظمأ التمرد إلى المطلق. وعندما تحترق التناقضات في نيران الرغبة والحب تنهار جدران الموت وتغرق الأحلام في بحار المجهول. تعصف رياح الحقيقة بأزهار النار ويخيم الظلام على الليالي البيضاء، دونما أثر يذكر، ولا تتحرك شعرة في جسد، ولا حتى ثلمة على جبين مجتمع السماسرة وأصحاب الحوانيت....

لم تكن السريالية سياسة ولا دينا.

ربما كانت نوعا من الحكمة المستحيلة، أو الدليل على استحالة وجود حكمة كاملة. لأنه عندما كان أندريه بريتون ينعم بأحلام الليل الرائع، مبشرا بفجر الرغبة المطلقة، لم يطلع هذا الفجر لأنه يكون غارقا في مكان آخر مع الخيال اللاعقلاني. أما العقل فيواصل السير إلى الأمام، ويحشد كافة قواه ليجتاح قلاع التخلف، والتاريخ يسير في خدمته، ليدق أبواب التقدم بقبضات قوية.

هوامش الفصل الثالث

١) Albert Camus. L'homme révolté. - Paris: Gallimard, 2000. p. 110. (Folio essais, 15).

٢) سنتعرض للسريالية Surréalisme تفصيلا في هذا الفصل. لكننا نكتفي الآن بأن نقول إنها حركة أدبية أطلقها الكاتب والمفكر الفرنسي أندريه بريتون سنة ١٩٢٤ وانتشرت في حوالي ١٥ بلدا. تعارض كافة أشكال السلطة، وتعتمد على التحليل النفسي وتعلن تبني فلسفة هيجل.

٣) Claude Jeancolas. Rimbaud. - Paris: Flammarion, c.1999. p. 9

٤) كانت لا تزال هنالك، في منتصف القرن التاسع عشر، قنوات مجار مكشوفة بطول الطريق بجوار الإفريز في بعض مدن ريف فرنسا.

٥) بوالو (١٦٣٦-١٧١١) كاتب فرنسي انتقد، في شعر منثور، الشعراء الماجنين في عصره وأعلن استهجانه للأدب السوقي ككل، وكان معجبا بموليير.

فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٠) كاتب وشاعر فرنسي. من أهم أعماله «هرناني» (١٨٣٠) و«البؤساء» (١٨٦٢).

فرجيل (٧٠-١٩ ق. م) شاعر لاتيني أشهر أعماله «الرعويات» و«الإنيد» التي تمجد حب الوطن والعبادات القديمة، ولم يكملها.

٦) نوع من العقوبة القصوى تقع على العبيد أيام كانت المراكب الكبيرة تسير بالمجداف، حيث يساقون إلى عنبر كبير مقيدين بالأغلال تحت سياط الجند حتى تسير المركب دونما توقف. كان العبيد يفضلون الموت على هذه العقوبة. (ف. ق)

٧) مملكة بين موريتانيا وقرطاج حكمها ياجورتا، وهو من أبناء شمال أفريقيا (١١٨-١٠٥ ق. م)، مستقلا عن روما حتى هزمه ماريوس ومات في السجن. سجل تاريخه المؤرخ الروماني ساليست.

٨) كلود آدريان هلفسيوس (١٧١٥-١٧٧١) فيلسوف فرنسي مادي ملحد، شارك في وضع الإنسكلوبيديا مع فولتير ومونتسكيو وروسو وآخرين تحت إشراف دنيس ديدرو. هي مجموعة المعارف الفرنسية التي أولت اهتماما خاصا للمنجزات والتقدم في كل المجالات بغض النظر عن عوائق السلطة والتقاليد، مما كان له أثره العميق الذي لا ينمحي على المثقفين في فرنسا وكافة أنحاء العالم.

٩) مسرحية موليير (١٦٢٢ -١٦٧٣) الهزلية Tartufe صودرت مرتين بأمر الملك (١٦٦٤ و ١٦٦٧) ولم يصرح بعرضها إلا في ١٦٦٩ لما فيها من سخرية بالمتدينين. عرضت على المسرح المصري باسم «الشيخ متلوف».

١٠) ٢٧، ٢٨، ٢٩ يوليو ١٨٣٠ سميت الثلاث المجيدة في تاريخ فرنسا لأنها أسقطت الملك شارل العاشر وتولى بعدها لويس فيليب الأول ليعلن الدستور وتتدعم الحياة البرلمانية. لكن التنمية الصناعية وما نتج عنها من مآس للقوى العاملة بالذات أدت إلى ثورة فبراير ١٨٤٨ التي أسقطت الملكية، وأدت إلى قيام الجمهورية الثانية.

١١) الكومونة La Commune حكومة ثورية أقامها الاشتراكيون والعمال في باريس من ١٨ مارس إلى ٢٧ مايو ١٨٧١. معادون للكنيسة والرأسمالية حاولوا إدارة شؤون المدينة وفق مبادئ العدالة الاجتماعية.

١٢) الأبسنت L'absinthe مشروب كحولي قوي أخضر اللون بعطر نبات الأبسنت. انتشر في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. منع إنتاجه فيما بعد.

١٣) البارناسيون Les Parnassians اسم أطلق على مجموعة الشعراء الرافضين للغنائية الرومانسية منذ ١٨٥٠. هذه المدرسة، وهي ترفض الإغراق في الغنائية، وضعت نظرية جمالية على أساس الحقيقة الموضوعية لا من خلال التصور الذاتي.

١٤) Zut تعبير عن بادرة عدم رضا ونفاذ صبر، أو امتعاض أو غيظ. وجدت أن أقرب شيء إليها في استعمالها الدارج في فرنسا هي عبارة طظ العربية. (ف. ق)

١٥) André Breton. Manifestes du surréalisme. - Paris: Gallimard, 2000. p.10 (Folio essais, 5)

١٦) أندريه بريتون (١٨٩٦-١٩٦٦) مفكر فرنسي رائد حركة السريالية. أصدر مع الشاعر اراجون «المجلة الأدبية» (١٩١٩)، وأصدر «البيان السريالي» ١٩٢٤، مبرزا سلطان الحلم وانطلاقة الخيال اللامحدودة. وفي ١٩٣٠ أصدر البيان الثاني الذي لم يزد عن تأكيد الأول ولكن بحجج سياسية. عندما صدر بيان ١٩٢٤ كان حول بريتون من الشعراء والفنانين اراجون وبول إيلوار وسلفادور دالي. وعندما أعاد نشر بيانه الثاني في ١٩٤٦ لم يكن معه أحد منهم تقريبا.

١٧) سيجموند فرويد (١٨٥٦- ١٩٣٩) طبيب أعصاب وعالم نفس نمساوي، مؤسس علم التحليل النفسي. من أهم أعماله «علم الأحلام» (١٩٠٠) الذي يوضح فيه أن الأحلام تعرض في اللاوعي الرغبات العميقة المكبوتة، و«مقدمة التحليل النفسي» (١٩١٦) وفيه طرح نظريته العامة.

١٨) السفينة بوتمكين بارجة حربية في البحر الأسود، تمرد بحارتها في عصر القيصر ليلة ٢٧/٢٨ يونيو ١٩٠٥. توجهوا بها إلى أوديسا على أن ينضم إليهم باقي الأسطول، وعندما لم ينجحوا لجأوا إلى ميناء كونستانزا في رومانيا.

الفصل الرابع

الثورة الأولى..أم الثورات

"لن يتحرر الناس أبدا إلا عندما يشنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، وتصحو الأرض على نفسها بعد تدمير السماء."

دنيس ديدرو

١٧١٣-١٧٨٤

مدخل

شهدت الإنسانية، قبل القرن الثامن عشر، ما لا يحصى ولا يعد من حضارات ازدهرت ثم اندثرت؛ إمبراطوريات قامت، سادت وهيمنت على المقدرات ثم سقطت؛ ممالك كانت مناط الآمال ومحط الرحال عاشت ردحا من الزمن ثم انهارت. غير أن كل هذه الأحداث والتطورات كانت بفعل صراعات القمة محصلة لطموحات القادة وتنافس الزعماء. هذا يريد أن يحل محل ذاك، وآخر يرغب في هزيمة جيش غريمه ليوسع ملكه. حتى على مستوى القبائل والعشائر، كان لا مانع من أن يستحل رأس هذه العشيرة حمى الأخرى لو وجد فيها مطمعا وأحس منها وهَناً.

كما أن سواد الناس وعامتهم لم يكونوا بمعزل عن كل هذا: تمرد العبيد، تمرد أقنان الأرض في الإقطاعيات، انتفاضات أهالي البلدان الخاضعة لفارس أو روما أو أثينا، قيام المصريين ضد آلهة الفراعنة والملوك الآلهة. لكن هذه التحركات والتمردات لم تستطع أن تحدث تغييرا في نظام الحكم أو الملكية أو النظام الاجتماعي. كانت النظم الاجتماعية تتغير حسب قوانين أخرى غير هبة الثوار، سنتعرض لها تفصيلا عندما نتحدث عن التفسير المادي للتاريخ. كان التمرد يسحق، كما فعل كراسوس بقوات سبارتاكوس. أقنان الأرض يقمعون وتجرد الدولة، أيا كانت، جيوشها لتأديب العُصاة، فيعود كل شي إلى سابق عهده. ربما استفاد العاهل الذكي من تجربة قاسية فأجرى إصلاحا هنا أو تعديلا هناك، لكن يبقى النظام السياسي، تبقى العلاقات الاقتصادية، وتبقى البنية الاجتماعية. يبقى كل شيء كما كان.

الثورة وحدها هي حركة الجماهير التي تقتلع مجتمعا من جذوره لتغير كافة مؤسساته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لما فيه مصلحة الجماهير الثائرة. ولم يكن البير كامي بعيدا عن الصواب عندما فرق بين الثورة والتمرد على أساس المعنى الذي تدل عليه كلمة ثورة Revolution في علم الفلك: "إنها تعني دورة كاملة. استدارة كاملة من شكل حكومي معين إلى شكل مغاير تماما بعد تغيير شامل."[1] إن التغيير في القوانين المنظمة للملكية دون تغيير في الحكم إصلاح وليس ثورة. لا يوجد شيء اسمه الثورة الاقتصادية، سواء كانت أساليبها عنيفة أو سلمية، ما لم يكن لها جانبها السياسي المعبر عن موازين القوى الاجتماعية الجديدة: أن يعاد تقسيم الملكيات الزراعية الكبيرة، أو تفرض الضرائب التصاعدية على أرباح رأس المال، أو يكسب العمال ساعات عمل أقل وأجوراً أعلى. لو تم كل هذا أو بعض من هذا، بمعركة أو بدون معركة، وبقيت علاقات الإنتاج كما هي والبنية الاجتماعية كما هي، ولم يحدث أي تعديل على المؤسسة السياسية المعبرة عن مصالح الطبقة الأولى

بالرعاية، فإن هذا لا يسمى ثورة بل مجرد إصلاح. كذلك الانقلاب العسكري الذي يغير حاكما بحاكم لا علاقة له بالثورة. لهذا نجد أن لويس السادس عشر عندما تساءل باستنكار عن هذا التمرد الحاصل في باريس كان الجواب، "لا يا مولاي، إنه ليس تمردا، إنها ثورة." أي أن هذا التمرد يهدف لإقامة نظام جديد مختلف تماما عن السابق، يريد تدمير علاقات الإنتاج الإقطاعية، يلغي النظام الملكي، ويبني مجتمع المساواة في ظل الجمهورية. حتى هذا الوقت من القرن الثامن عشر لم تكن قد حدثت ثورة بالمفهوم العلمي للكلمة. ولم يكن من الممكن أن تحدث لأن الأمر كان في حاجة إلى لقاء بين العقل والتاريخ. ولا بد لي أن أوضح هنا أن الأمر ليس وصفة كعكة: عقل متمرد + تاريخ موضوعي = ثورة. فالعقل المتمرد، أي الوعي الجماعي المتمرد لأبناء المجتمع، إذا اجتمع مع التاريخ، الذي هو النضوج الاجتماعي الذي يحتم التغيير، عندها يكون قيام الثورة ممكنا وليس حتميا. الحتمية تحدث عند حدوث التغيير النوعي في كلا المعسكرين: نظام قديم استنفذ أغراضه واستنزفت قواه، وقوى جديدة فتية تجسد تطلعات التاريخ وتملك القدرة على التغيير.

فما هو العقل، وما هو مفهوم التاريخ الذي جعل قيام أم الثورات ممكنا؟

وهل تتفق توقعات الثوار مع واقع الثورة؟

هذا هو موضوعنا الذي يفرض نفسه عندما يبلغ التمرد قمته ويحقق الانتصار.

العقـل

إذا كنا نعني بالعقل هذا الجهاز في جسم الإنسان الذي يفكر، أو آلة التذكر، أو صاحب القرار، فإن هذا الجهاز كان الأداة الأولى، بل الوحيدة، التي كان في مقدور الإنسان استعمالها منذ فجر حياته لتفسير الظواهر وتبرير الغوامض وتعليل الأحداث – هذا الزمن الذي "كان على الإنسان أن يعين الوقت فيه بلا ساعة، أن يفرق بين درجات الحرارة بلا ترمومتر، ويراقب السماء بلا بارومتر. حتى المسطرة والبوصلة تعرف عليها بعد آلاف السنين."[٢] كان يعتمد فقط على تحليل العقل للأحاسيس والمدركات مما كان يتيح له أن يلعب دورا أساسيا في تنظيم علاقاته بالسماء والأرض، بالليل والنهار، بالبقاء والفناء، ومن وجهة نظر مثالية دينية في الغالب.

الحضارات القديمة كلها عنيت بتفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا دينيا. غير أن الأمر اختلف عند فلاسفة أيونيا اليونانيين، الأمر الذي كان له آثار هامة على العقل الأوروبي وفلسفته. بحث طاليس، أبو الفلسفة، حتى هرقليطس وغيرهم في الطبيعة ونشوء الكون وعناصر الوجود بخليط من الفكر الديني والعلمي، إلى أن بلغت مادية ديموقريطس نضجها عند أبيقور (٣٤١–٢٧٠ ق.م) عندما "أخضعت كل عقيدة ومذهب ونظام للعقل."[٣]

إذا كان سقراط (حوالي ٤٦٩ – ٣٩٩ ق.م) وهب العالم الفلسفة، فقد وهب أرسطو (٣٨٤–٣٢٢ ق.م) العالم العلم. يقول الباحث الفرنسي إرنست رينان، "لا يكتمل العقل بدون تدريب، وكان أرسطو صاحب هذا التدريب." تمكن علم المنطق الأرسططالي من تنشيط العقل الأوروبي.

صحيح أن العقل لم يكتشف بعد عصر النهضة، لكن ليس هذا هو العقل الذي نعنيه والذي كان على موعد مع التاريخ ليدفع التمرد إلى قمته ويحقق حرية الإنسان، التي بدونها يسود الظلم، ويمّحي العدل. ليس هو العقل المعرفي فحسب، بل والواعي الذي "يكتسب وعيه من أنساقه الرياضية الخاصة ونظمه الفكرية ومذاهبه الفلسفية."[٤] العقل القادر على تحويل المادة إلى مفاهيم كالحركة والامتداد، "أعطني الحركة والامتداد أعطك العالم." العقل المدرك لحقائق البنية الاجتماعية وعلاقات الإنتاج وقواه وفعلها في حركة التاريخ. إنه العقل المركب الذي فرض على العقل الأوروبي أن يحول كل شيء إلى عقل، حتى اعتبر الألمانيان ماكس فيبر (١٨٦٤ – ١٩٢٠) وإدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) العقلانية إحدى السمات الجوهرية للوعي. سماه ديكارت **الحس السليم**، وسماه كانت **العقل النظري**، وسماه الإنجليز **الحس المشترك**، وأطلق عليه هيجل **الروح**.

في البداية ظهر العقل في الوعي الأوروبي باعتباره عقلا نظريا، ثم أصبح نظريا علميا، "الأخلاق النظرية عند كانت تعبر عن العقل العملي النظري."[٥] لم يخرج على هذا المفهوم غير كارل ماركس الذي أعطى الأولوية لتغيير العالم، لا مجرد فهمه وتفسيره. كذلك اجتهد المؤمنون في تحويل الإيمان العقائدي القديم إلى دين عقلي خالص، و لم يعد الإيمان طلسما يتجاوز حدود العقل. وأصبح الإنسان حر الإرادة لا يرضخ للقضاء والقدر، فهو خيّر بفطرته، والشر مكتسب من النظم الاجتماعية والبيئة.

تمرد العقل على المسلمات

حدث هذا التطور الجذري بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، بين عصر الباباوات والإمارات الأرستقراطية الإقطاعية وبداية الدولة الحديثة. مضت ٤٠٠ سنة، من القرن الخامس عشر إلى الثامن عشر، من المسلمات اليقينية الكنسية والأسرار اللاهوتية، التي لا داعي ليفهمها البسطاء، حتى توصلنا إلى العقل الذي يبحث في كل شيء ويريد أن يفهم كل شيء. منذ القرن السابع عشر والوعي الأوروبي يمهد لفلسفة التنوير، وفي القرن الثامن عشر كان الإعلان عن استقلال الإنسان عقلا وإرادة. أعلن الفيلسوف الألماني لسنج عن "انتهاء عصر النبوة وبلوغ الإنسانية مرحلة النضج دون حاجة إلى هداية أو إرشاد أو تدخل أو عون من الخارج." كما ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الصناعة هي تطبيق العقل في الآلة، فالآلة عقل مادي يعمل ويفكر."[٦]

بدأ الإعلان عن سيادة العقل لدى فرنسيس بيكون (١٥٦١ -١٦٢٦)، والشائع الأشهر أنها بدأت عند رينيه ديكارت (١٥٩٦ -١٦٥٠). لكن الحقيقة أن ازدواجية العقل والمادة نابعة من المواجهة بين المادي والمثالي، الذاتي والموضوعي، الأنا والعالم. هذه الثنائية، أو إن شئنا، هذان التياران المتباعدان سيزداد تباعدهما كلما تقدم الوعي الأوروبي في الزمان والمكان، حتى تُقدم فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر والهيجلية في القرن التاسع عشر على محاولة الجمع بينهما. هي ثنائية ذات صور متعددة: النفس والبدن، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، والذاتي والموضوعي. انقسم الوعي الأوروبي حول هذه الثنائية إلى تيار صاعد من ديكارت إلى أعلى يحمل عناوين المثالية، الذاتية، الرومانسية، العقلانية، الصورية، الخ. والثاني نازل إلى أسفل له أيضا عناوين عديدة: الواقعية، الموضوعية، المادية، الحسية، التجريبية، الخ. يقول الدكتور حسن حنفي، "هذه الثنائية هي التي جعلت الوعي الأوروبي في بدايته أشبه بفم تمساح مفتوح، فك إلى أعلى وهو العقلانية، وفك إلى أسفل وهو التجريبية."

يرى الكثيرون أن بيكون هو أحد ممثلي فك التمساح السفلي الواقعي بصفته مؤسس التجريبية الأوروبية الحديثة، فقد نقد أوهام المعرفة الظنية ليؤسس المعرفة اليقينية ويعيد بناء العلوم كلها في مشروع **إعادة البناء العظيم**. التجريبية عامة هي منهج التمسك بالواقع ورفض كل المسلمات النظرية السابقة، بعد اكتشاف خطئها وضرورة التحقق من صدقها بالتجربة وشهادة الحس. وضع بيكون، على عكس ديكارت، الأنا في مواجهة الواقع مثبتا أن قوة الرفض التجريبي أكثر صدقا مما عليه الحال في التيار العقلي الذي لم يرفض إلا الشكل التبريري القديم للمسلمات، الواضح والمكشوف، وأبقى على مضمونها. في حين رفض بيكون والتجريبيون المسلمات الخاطئة شكلا ومضمونا. الواقع في التجريبية أقرب إلى العقل، والواقع في التيار العقلاني أقرب إلى الايمان.

يعتقد وِل ديورانت أن صعود بيكون إلى أعلى مناصب الدولة أوشك أن يحقق أحلام أفلاطون عن **الملك الفيلسوف**.[٧] لكن فلسفته التجريبية هي التي صعدت به إلى هذه المناصب. كان يرى أن المعرفة ليست غاية في حد ذاتها، بل يجب أن تكون مقرونة بالعمل "حتى لا تكون نوعا من الزهو والغرور العلمي." فاستعمال المعرفة أسبغ كل الأهمية على التجربة والنتيجة حتى تبلورت الفلسفة الإنجليزية في المذهب العملي الذي يرى أن أهمية المبادئ إنما تكمن في نتائجها العملية، وأن يعمل بما يعرف. وهذا يفسر لماذا كان بيكون محافظا في السياسة مدركا لأهمية القوة. قال صولون مرة لقارون، عندما أطلعه على ذهبه، "سيدي لو جاء شخص لديه من الحديد أكثر مما عندك فإنه سيستولي على ذهبك."[٨]

قال الفيلسوف الفرنسي كوندياك، "لم يفهم أحد أسباب أخطاء الإنسان أكثر من بيكون،" لأن أكثر الناس انتقادا له لا يستطيع إنكار أنه جعل من الاستنتاج تجربة ومنجزاً: "الخطوة الأولى هي تطهير العقل وتنقيته [من كل المسلمات] كأننا أطفال صغار أبرياء من الأفكار المجردة، وغسلنا عقولنا من التصورات المسبقة والآراء المتحيزة...يجب أن نحطم أوهام العقل."

الفكر والوجود

ظلت سيادة العقل، رغم كل ما سبق، معقودة ناصيتها لرينيه ديكارت وجرت عبارته **أنا أفكر، إذن أنا موجود** Cogito ergo sum مجرى الحكم التليدة حتى أصبح الكوجيتو الديكارتي، حسب التسمية اللاتينية، أشهر من نار على علم، رغم أنه يمثل فك التمساح العلوي الذاتي، الذي يقدم الفكر على الوجود. ولا ندري كيف يفكر من ليس موجودا، أي استنباط الوجود من ماهية مسبقة هي الفكر، لهذا يقول حسن حنفي، "على طول حياة ديكارت ومؤلفاته بدا أقرب لفلاسفة العصر الوسيط

منه لفلاسفة العصر الحديث. إنه يمثل نهاية مرحلة أكثر من تمثيله بداية مرحلة. إنه فيلسوف الايمان أكثر منه فيلسوف العقل." الدليل على ذلك أنه استثنى من «مقال في المنهج» أربع قواعد لا يطبق فيها منهج الشك، بل يتم التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقتة وهي العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم. لقد استسلم للوضع القائم مؤثرا السلامة وانتهى بقول "أموت على دين مليكي" و"أموت على دين مرضعتي."

بقى بعد ديكارت تيار محافظ يغلب الايمان على العقل والعلم، يشكك في صحة المعرفة الحسية ويقلل من شأن المعرفة التجريبية. لكن يعود إليه الفضل في ظهور تيار مجدد يعطي الأولوية للعقل على النقل، وللعلم على الايمان، مؤمنا بالمعارف الحسية التجريبية. كما طور التيار المجدد الفكر الديكارتي بأن جعل الإنسان مركز العالم، وفردا في مجتمع يحرك التاريخ ويتحرك التاريخ فيه، مما أدى إلى ضرورة تغيير المجتمع بما فيه من آلام وفقر وموت.

يبرز باروخ سبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) على رأس اليسار الديكارتي. أخذ منه منهج الاستنباط الذي يستخلص الحقائق من اتساق النتائج مع المقدمات. وفيما عدا هذا نقد فلسفة ديكارت وتطبيقات منهجه. أعلن أن الطبيعة قائمة بذاتها، دون فرق بين الجوهر والمادة ولا بين الطبيعة الطابعة ولا الطبيعة المطبوعة، رغم إيمانه أن وظيفة المعرفة هي السيطرة على الطبيعة ليتحقق الكمال الإنساني، وذلك ليتجاوز الثنائية الديكارتية.

لم يكن سبينوزا أول يهودي تأثر بالشك الذي غرسه عصر النهضة في العقائد وأخضعها للعقل. حوالي عام ١٦٤٠ كتب اليهودي أورباك كوستا كتابا هاجم فيه الايمان بالآخرة، قام كنيس امستردام بإرغامه على التراجع – معنى التراجع أن يلقى على ظهره مقابل باب الكنيس ليمشي المصلون على جسده لإذلاله. كان باروخ طفلا في الثامنة عندما سمع هذا الحادث. استقر في أعمق أعماقه إحساس بالمهانة جعله يرفض أي قوة، مهما كانت قداستها، تحاول إخضاعه لمثل هذا الهوان. فقام بدراسة ثقافات اليهود من ابن ميمون إلى حسداي بن شيروت وفلسفات ابن جبريل والقرطبي الصوفية ليستقر في وجدانه أن ألد أعداء الدين هم حماته المؤمنون، "لأن آراءهم تولد الشك وتحفز العقل." ولم يُثِرْ سبينوزا من الفكر الديكارتي تغليب عقل الفرد وذاته على الحقيقة الموضوعية قدر ما أثارته ثنائية العقل والمادة. لهذا كان من الطبيعي أن يرفض في ١٦٥٦ أي حق للكنيس في اتهامه بالهرطقة والضلال الديني.

لا يذكر اليمين الديكارتي عن سبينوزا إلا ميتافيزيقياته المجردة الصعبة. إنهم لا يذكرون «رسالة في اللاهوت والسياسة» ذات الطابع العملي التطبيقي لاهتمامها بالاستثناءات التي تركها ديكارت

خارج المنهج وقسوتها على المعتقدات والإيمان. فهو يثبت في الرسالة تواطؤ رجال الدين مع رجال السياسة على مر العصور، كما يثبت أن حرية الفكر ليست خطرا على الدولة ولا على التقوى، بل إن في القضاء على حرية الفكر يكمن الخطر على التقوى وسلامة الدولة معا. ميثاق الخالق والمخلوق ليس خاصا بشعب من الشعوب بل عاماً للبشرية كلها، "الميثاق ليس أحادي الطرف. الله يعطي النعم ولا يعطي اليهود في مقابلها شيئا. لا طاعة ولا إخلاص ولا شكر." والمعجزات ليست خرقا لقوانين الطبيعة، بل حادثة طبيعية تحدث وفقا لقانون طبيعي نجهله حتى الآن. "فلو قال موسى لقومه إن الرياح الشرقية هي التي شقت الطريق في البحر الأحمر لما صدقه أحد." الكتب المقدسة محرفة معدلة، فموسى ليس مؤلف الأسفار الخمسة لتناقض الأحداث فيها والروايات، كذلك لم يكتب باقي الأنبياء الأسفار المنسوبة إليهم. لذا هو يرفض الدولة الدينية لأن للدين ميدانه وللدولة ميدانها، "وقد حدث في تاريخ العبرانيين أن انهارت دولتهم عندما اتحدت السلطتان الدينية والسياسية في دولة ثيوقراطية، لتسلط السلطتين على الشعب الذي فقد الإحساس بالمواطنة."

ويسخر من ذاتية الإنسان التي تدخلت في النظر إلى الحقائق الخالدة وتصورتها من وجهة نظر بشرية محضة، "فالله ليس شخصا [يسمع ويرى] بأي معنى! بل وصوروه ذكرا وليس أنثى...." هو ينكر تماما التمثيل والتشخيص (مثل المعتزلة)، ولأن الناس يتكلمون صوروه على شاكلتهم، "لو تكلم المثلث لقال إن الله مثلث مثلي ولقالت الدائرة إن طبيعة الله دائرية في سموها، وهكذا يخلع كل شيء صفاته على الله!"

من أجل كل هذا لم يكن غريبا أن تكون الآراء فيه حدية بلا موقف وسط. رآه البعض "أعظم الملحدين الذين ظهروا على الأرض فجورا وإثما،" ورأى آخرون أن أفكاره "كنز أبدي عظيم الفائدة." قال الناقد الألماني جوتولد لسنج (١٧٢٩ – ١٧٨١)، "تحدث الناس عن سبينوزا كأنه كلب ميت،" وهو المؤمن بأن لا فلسفة إلا فلسفة سبينوزا. هذا صحيح لأن هيجل رغم اعتباره فلسفة سبينوزا جافة، إلا أنه اعترف بأن "من يريد أن يكون فيلسوفا ينبغي أن يقرأ سبينوزا أولا."

لا يستطيع أحد أن ينكر أن فلسفة الشك، عقلانية كانت أو تجريبية، أصبحت روح العصر في القرن السابع عشر. ظهر هذا في شتى أنواع المعرفة الإنسانية قبل أن يتحول العقل إلى ثورة شاملة في المجتمع. لكن بذور الثورة أخذت تنبت. فالمشرع الهولندي جرسيوس (١٥٨٣ – ١٦٤٥) عرض لأول مرة ما أسماه **نظرية القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي** التي قال فيها إن القانون والدولة منشأهما من الأرض لا من السماء، وإن الدولة تقوم باتفاق الناس لا بإرادة إلهية.

الانسيكلوبيديون وفلاسفة التنوير

سادت العقلانية والتجريبية القرن السابع عشر دون أن تظهر محاولات للجمع بينهما إلا في القرن الثامن عشر في فلسفة أعم هي فلسفة التنوير.

لم تكتف فلسفة التنوير بالجمع بين العقلانية والتجريبية، بل توجهت نحو النقد الاجتماعي من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية. كان التنوير الفرنسي الأكثر جرأة في كل أوروبا. تصدى للكهنوت والنظم الملكية وكافة العقائد والنظم القائمة على التعصب والخرافة والجهل والهوى. كانت الطبيعة هي الأقرب إلى الحس، الأكثر استقلالا، والأبعد عن الغيبيات. أما العقل فقد بات أميل إلى التحليل منه إلى التبرير، يتسم بالرفض أكثر مما يتسم بالقبول. لذلك انتهى فلاسفة التنوير في فرنسا إلى ثورة اجتماعية وسياسية ترتبط بالأرض وحياة الناس لم تلبث أن هبت رياحها لتعم كافة أنحاء أوروبا.

ظهرت فلسفة التنوير واضحة في إنتاج أعلام دائرة المعارف: ديدرو ودالمبير وفولتير. تكفي المقارنة بين «الدين في حدود العقل وحده» لكانت و«القاموس الفلسفي» لفولتير لنرى أن "كانت قد سار إلى منتصف الطريق بينما قطعه فولتير حتى نهايته." كما أن كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهم من فلاسفة هذا القرن قامت بدق آخر مسمار في نعش نظام واقتصاد ومجتمع ساد أوروبا طيلة قرون.

جمعت فلسفة التنوير بين العقلانيين والماديين، وكان الماديون خاصة ضد الكنيسة ومع عدم تدخلها في شؤون العلم. كانوا مع التقدم الاجتماعي وضد الطغيان ليتحرر الإنسان من القهر والاستغلال الطبقي، كانوا مع الديمقراطية والجمهورية والاشتراكية. أخذوا على عاتقهم الإعداد الفكري للثورة بعد أن آمنوا أن التنوير شرط التثوير. ولا بد هنا من إبراز حقيقة أن الفكر الاشتراكي الطوباوي (الخيالي) خرج من عباءة التنوير الفرنسي. تكلموا عن الملكية الجماعية، الاقتصاد المركزي والتخطيط، وتنظيم التوزيع. حملت هذه الإرهاصات صورة قريبة من الشيوعية تسودها المساواة في العمل والأجر. وجدوا الملكية الخاصة أس البلاء لتناقضها مع المساواة الطبيعية بين الناس ومع الفطرة الاجتماعية. فقد كان الاشتراكي الطوباوي جابرييل ده مابلي (١٧٠٩ – ١٧٨٥) يقول، "الشيوعية حقيقة منذ القدم والنظام الطبيعي لحياة الناس."

كوّن جماعة الانسيكلوبديين من فلاسفة وعلماء ومفكرين، في واقع الأمر، كتيبة تصدرها فولتير وروسو لإقامة سلطة العقل والطبيعة على أنقاض ظلام الخرافة. هذه السلطة التي ما كان يمكن أن تمر إلا على جثة الكنيسة، الركيزة الأساسية للأرستقراطية الإقطاعية والملكية، التي وصفها ديدرو

بحق "أنا لا أعرف شيئا فاحشا وشائنا أكثر من تحمس رجال الدين ضد العقل." لكننا نستطيع أن نقول دونما تردد أن الفضل كل الفضل في الانتقال الاقتصادي والسياسي من حكم الأرستقراطية الإقطاعية إلى حكم الطبقة الوسطى إنما يعود إلى فرنسوا-ماري آرويه فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) وجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وكتاباتهما إلى جوار عوامل تاريخية أخرى. وهل أدل على هذا من أن لويس السادس عشر، بعد أن رأى نتيجة أعمالهما، قال وهو في سجنه، "لقد دمر هذان الرجلان فرنسا." كان واضحا أن روح فرنسا الممزقة قد قسمت نفسها بين هذين الرجلين، رغم أوجه الخلاف الشاسعة بينهما. آمن فولتير بالعقل، "نحن نستطيع تثقيف الناس وإصلاحهم بالخطاب والعلم." لكن روسو لم يؤمن بالعقل إلا قليلا، ويريد العمل لإرساء طبائع الأشياء دون مبالاة بالعواقب. كان النظام الفرنسي يقوم على دعامتين: الكنيسة وقد تكفل فولتير بتدميرها، والامتيازات الطبقية الإقطاعية وقد تكفل عقد روسو الاجتماعي ومبادئ الطبيعة التي آمن بها بالإجهاز عليها. ولنتوقف قليلا عند هذين الرجلين.

الأسد الساخر فولتير

قالوا إن الشيطان يقبع في نفسه. سماه ديمستر **الرجل الذي وضعت جهنم في يديه كل نارها وقوتها.** عرف بأنه القادر على قتل عدوه بجرة قلم، إلا أن المقطوع به أن ظله انعكس على القرن الثامن عشر بأسره. يقول ول ديورانت، "كان لإيطاليا نهضة ولألمانيا إصلاح، لكن كان لفرنسا فولتير." كان نهضتها وإصلاحها ونصف ثورتها، لذلك قال عنه نيتشه، "لا بد للأسود الساخرة من أن تجيء. وجاء فولتير فأذل الطغاة بسخريته."

لم يظهر فولتير من فراغ، لأن فشل الإصلاح الديني في فرنسا لم يترك أمام الفرنسيين سبيلا وسطا بين الكفر والايمان، بين الخطأ والصواب. العالم جوليان لا متري (١٧٠٩ - ١٧٥١) طبيب فصل من الجيش ثم نفي لأنه تجرأ على قول أن العالم كل العالم، بما في ذلك الإنسان، عبارة عن آلة، وأن "كل الأجسام الحية تطورت من نطفة أصلية خلال التفاعل المتبادل للجسم والبيئة." ورغم ما حاق بلامتري لم يتردد هلفسيوس في القول بأن الأخلاق يجب ألا تقوم على الدين واللاهوت، "الفضيلة هي الأنانية بنظارة والضمير ليس صوت الله، لكنه الخوف من العقاب."(٩) ثم يلحق بالركب دنيس ديدرو ليعلن أن الايمان بالله هو الذي أدى إلى التسليم بحق الفرد أو الحق الإلهي المطلق للملوك، وأن كليهما نهضا معا ويسقطان معا. "لن يتحرر الناس أبدا إلا عندما يشنق آخر ملك بأمعاء آخر قسيس، وتصحو الأرض على نفسها عند تدمير السماء."

وسط هذا الجو الفكري والثقافي كان لا بد أن ينتصر فولتير انتصارا ساحقا على الكنيسة وخرافات القساوسة، وأن يكون بمقدور صراحته أن تحول النار إلى نور. كان يرى أن الأساطير شوهت التاريخ عند جميع الشعوب، ولما كان رجال الدين هم المروجين لمعظم الأساطير والخرافات توصل إلى أن "التاريخ لن يستقيم إلا إذا أبعدنا عنه اللاهوت." وبالطبع كان مؤمنا بالشك التجريبي، "الدجالين والمشعوذين هم وحدهم الذين على يقين... نحن لا نعرف شيئا عن العلة الأولى ولا نعرف بدقة لماذا خلق الله العالم!" كل هذه المسائل المبدئية كانت تدور في رأس المفكر، غير أن ما أجج غضبه وسخطه كان تصرفات الكنيسة. حُكم في تولوز (١٧٤٧) على امرأة بغرامة ٣ آلاف فرنك لأنها استعانت، ساعة الوضع، بقابلة بروتستانتية. كما أن شابا بروتستانتيا انتحر لفشله في الحصول على وظيفة لأسباب طائفية. ولما كان المنتحر تعذب جثته وتعلق على المشنقة ادعى أبوه جان كالاس أن وفاته طبيعية. لكن الكنيسة اتهمت الأب بقتل الابن ليمنعه من اعتناق الكاثوليكية، فألقي القبض على الأب ومات تحت التعذيب (١٧٦١). وفي نفس الوقت تقريبا كانت القشة التي قصمت ظهر البعير، عذب الفتى لابار ابن السادسة عشرة وقطع رأسه وقذف بجسده في النار لاتهامه بتشويه الصليب. واقعة الفتى لابار لم تبق في قوس الصبر منزعا، فصرخ بأعلى صوته مناشدا الإنسانية كلها، "اسحقوا العار."

اهتزت الكنيسة من عنف الهجوم وأهمية المهاجم. عرضوا عليه قبعة كاردينال، فرد عليهم بتوزيع رسالته عن التسامح الديني، "**من يقول لي آمن كما أؤمن وإلا سيعاقبك الله، سيقول لي آمن كما أؤمن وإلا سأغتالك.**" ثم اتبع رسالته بسيل من المنشورات والمحاورات والرسائل وخطب التشهير. يقول ول ديورانت، "تلك لعمري أعظم حملة قام بها رجل واحد." وقال هلفسيوس، "اجتاز فولتير نهر الربيكون وتوقف على أبواب روما." وقد سخر فولتير، بخفة ظله، من كل الكهنوت في جملة واحدة، "أول [كاهن] كان أول محتال يقابل أول أحمق."

قال قبل وفاته، "كل ما أراه ينبئ بثورة لا مفر منها ولن أسعد برؤيتها. الفرنسيون يأتون متأخرين دائما. لكنهم يأتون في النهاية. سيحدث انفجار ثوري عظيم يعقبه هياج نادر. يا لسعادة الشباب لأنهم سيشاهدون أشياء بديعة جميلة."

عندما اشتد المرض بفولتير، وكان في باريس، جاء قسيس ليسمع اعترافه. فسأله فولتير، "من أرسلك؟" وأجابه بأنه الله، فصرفه لأنه لم يستطع أن يقدم له ما يثبت ذلك! وعندما حضر قسيس آخر واشترط أن يوقع فولتير اعترافا بإيمانه بالمذهب الكاثوليكي استشاط غضب فولتير وأملى على سكرتيره بيانا قال فيه، "أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي وكراهية أعدائي ومقتي للخرافة والأساطير

الدخيلة على الدين." وقع هذا البيان في ٢٨ فبراير ١٧٧٨ ومات في ٣٠ مايو. رفضت السلطات دفنه في مقابر المسيحيين، فخرج أصدقاؤه بجثمانه إلى الريف حيث وجدوا قسيسا يرضى بدفنه في أرض مقدسة "لأن الأحكام الدينية لا تقف في وجه العباقرة." وفي ١٧٩١ فرضت الجمعية الوطنية على لويس السادس عشر (قبل إعدامه) نقل رفات فولتير إلى مقبرة عظماء الأمة البانثيون. أحاط بنعشه أثناء تشييعه مائة ألف رجل وامرأة، واصطف على جانبي الطريق نحو ٦٠٠ ألف. وكتب على العربة التي تحمل الجثمان "أعطى فولتير العقل قوة دافقة عظيمة. أعدنا وهيأنا للحرية". ونقش على قبره ثلاث كلمات: هنا يرقد فولتير.

لقد شاهد فولتير في حياته إنجلترا وهي تشيع نيوتن رغم تواضع منشئه، وكانت فرنسا في حاجة إلى ثورة كي تشيع فولتير بما يليق به من تكريم.(١٠)

العقد الاجتماعي.. الديمقراطي

عندما كان فولتير غارقا حتى أذنيه في النضال ضد الخرافة وطغيان الكنيسة وتحدث عن **الانفجار الثوري** المتوقع لم يكن يتوقع أن تقبل فرنسا بحماس شديد على فلسفة روسو، الذي كان يهز المشاعر هو الآخر، من جنيف إلى باريس، بقصص عاطفية ومنشورات ثورية في حربه ضد الظلم الاجتماعي والفساد السياسي. في الوقت الذي كان فيه ميرابو (١٧٤٩ - ١٧٩١)، السياسي البرجوازي الشهير، يدعو قبل الثورة إلى الإصلاح السلمي لتحقيق الحرية،(١١) كان جان جاك روسو، المتحدث الرسمي باسم المضطهدين، يدعو إلى المساواة الكاملة ولو على حساب الحرية. كان حساسا للفوارق الطبيعية التي جابهته في مراحل حياته المختلفة. كان فولتير من البرجوازية الناشئة، أبوه مسجل عقود، كما كان للكونت ميرابو وضعه الاجتماعي، فلم يكونا معنيين بالمساواة. أما روسو المسكين فهو اليتيم الذي ماتت أمه وهي تلده وهجره أبوه وهو في العاشرة، فعاش حياة غير مستقرة بين باريس وجنيف، ومارس مختلف المهن، لذا كان دائما يفتقد المساواة ويبحث عنها. التقى بشخصيات مختلفة أثّرت حياته وأثّرت فيها. من هذه الحياة الصعبة، المفعمة بالحيوية والغنية بالمعرفة، ولدت فلسفة في الوجود تنشد معرفة العالم وتقيم نظاما يتفق مع طبيعة الإنسان. كان يرى أن مجريات الحياة الطبيعية يجب أن تقرب بين الناس إلا أنها على العكس زادت من اغتراب الإنسان وجعلت من المستحيل عليه التواصل مع أمثاله. صاحب بنية ضعيفة، سقيما متوتر الأعصاب. كان يحس بالاضطهاد الدائم رغم حصوله على الجائزة الأولى من أكاديمية ديجون عن مقال حول دور العلوم والفنون في فساد الأخلاق وصلاحها. توصل إلى أن فساد الأخلاق سببه الفلاسفة الذين يرون أن

ظهور رجال العلم أدى لاختفاء أصحاب الأمانة. فوران فكري جعله ينكر العقل ويميل إلى القلب ويعلن بجرأة أن التفكير يناقض الطبيعة الإنسانية، والأفضل الاتجاه لرياضة القلب والمحبة، "الغريزة والمشاعر جديرة بالثقة أكثر من العقل." في «الاعترافات» كشف عما يعتمل في نفسه من العواطف والمشاعر والأمانة والكرامة والشرف وكل ما يدل على سمو خلقه. في قصته «هلويز الجديدة» يتفوق الشعور على العقل. وقد أثر في الدين بطريقة إيجابية عندما وجد أنه "بالرغم من أن العقل يتجه اتجاها معاديا للإيمان والدين والخلود، فإن الشعور يميل إليها ميلا كبيرا. فلماذا لا نثق بشعورنا الفطري بدلا من الاستسلام ليأس الشك المجدب."

كان روسو يفيض بالحرارة والعواطف والخيال النبيل، خاصة عندما يتحدث مثل باسكال عن "أن للقلب تفكيراً لا يفهمه العقل أبدا." لم يؤمن روسو بالعقل إلا قليلا. كان يؤمن بالعمل دون خشية الزج بالبلاد في ثورة معتمدا على مشاعر الإخاء "لإعادة توحيد العناصر الاجتماعية التي بعثرتها الاضطرابات والقوانين القديمة. فلنتخلص من القوانين وبعدئذ يحصل الناس على حكم المساواة والعدالة."

ما دمنا بصدد عاطفة روسو النبيلة مقارنة بعقل فولتير القوي، والاثنان فاعلان أصيلان في تحويل التمرد إلى ثورة، نورد واقعة إرسال روسو دراسته عن «مصدر عدم المساواة» إلى فولتير ودعوته إياه للعودة إلى الطبيعة التي كان يعيش فيها الإنسان مع الوحوش والحيوانات. أجابه فولتير، "تلقيت كتابك الجديد يا سيدي...إن أحدا لم يقم بمثل هذه المحاولة التي تريد تحويلنا إلى وحوش وحيوانات." وازداد حزن فولتير طبعا عندما واصل روسو نجاحه بصدور «العقد الاجتماعي». ويتمسك روسو برأيه عندما يكتب فولتير قصيدة تأبين لضحايا زلزال لشبونه (١٧٥٥) وكانوا ١٣٠ ألفا، خاصة وأن رجال الدين اعتبروا الكارثة عقابا على خطايا الناس وذنوبهم. رغم المأساة يرد روسو على فولتير واضعا اللوم على سكنى المدن، "لو عشنا في الحقول لما بلغ القتلى هذه النسبة العالية. لو كنا نعيش تحت السماء لما سقطت علينا البيوت." كان فولتير يستشيط غضبا لمواقف روسو ويشن عليه سلاح سخريته الرهيب، لكنه هاجم السلطات السويسرية عندما سمع بمصادرتها «العقد الاجتماعي» وإحراقه، وذلك تمسكا بمبدئه، "أنا لا أتفق معك في كلمة واحدة مما تقول، لكنني سأدافع عن حقك في الكلام وحرية التعبير عن أفكارك حتى الموت."

ليست أهمية روسو في أنه نقد الإقطاع ونصب مدفعية ثقيلة لتدمير الملكية واللامساواة غير الطبيعية، أو أنه أيد الديمقراطية ودافع عن الحريات المدنية والمساواة بين الشعوب بصرف النظر عن أصولها ولا لأنه اعتبر الملكية الخاصة سبب اللامساواة، كما سيعتبرها المفكر الاشتراكي بيير برودون

(١٨٠٩ – ١٨٦٥) وستجدها الماركسية فيما بعد سبب الاستغلال. أهمية روسو الحقيقية تكمن في «العقد الاجتماعي» الذي يطرح باتساع وإيمان عقائدي ما يمكن أن نسميه ديانة جديدة، إلهها الجالس على الأرض في مكان الملك، هو الإنسان المندمج مع الطبيعة، في صورة الشعب المعبر عن الإرادة العامة. السلطة في المجتمع لهذه الإرادة العامة، التي هي أساس العقد الاجتماعي. في هذا العقد تتوافق إرادات المواطنين على قبول الإرادة العامة الجماعية الشاملة. هذه الإرادة العامة هي مصدر السلطة التشريعية لتحقيق الصالح العام الذي لا يتعارض بالضرورة مع المصالح الخاصة. فلا تناقض بين حرية الجماعة وحرية الفرد. يقول روسو، "نحن مضطرون لأن نكون أحرارا،" وقال سارتر فيما بعد "نحن محكوم علينا بالحرية." هي حرية طبيعية ولا خيار غيرها.

ركز روسو من أول فصل، وسط الهجوم على النظام القديم، على أولوية تعاقد المواطنين الذي أبرمه الشعب على أي تعهد للمواطنين مع الملك الذي فرضه الخضوع والإذعان. السلطة لا تستمد من التحكم بل من الرضا العام. دعا إلى زوال ما هو كائن ليقوم ما يجب أن يكون. يرى كامي أن «العقد الاجتماعي» جعلنا نشهد ميلاد صوفية جديدة حلت فيها إرادة الشعب محل الله نفسه. يقول روسو، "يضع كل منا نفسه وطاقته تحت القيادة العليا للإرادة العامة، وعلينا أن نعامل كل فرد على أنه جزء لا يتجزأ من الكل." هذه الكينونة السياسية مقدسة لأن "الشعب لا يخطئ." وحتى يمكن تنظيم الجماعة لتحقيق هذه السلطة عملا، يفرق روسو بين الإرادة العامة وإرادة الجميع. الإرادة العامة هي التعبير عن الفعل المطلوب الحاسم والبات. لهذا كثيرا ما نلتقي في «العقد الاجتماعي» وتنتشر بين سطوره كلمات مثل **مطلق** و**مقدس** و**لا ينتهك** تلك المفاتيح التي تقوم عليها عقيدة الإيمان المدني الجديد. المجتمع المدني الذي يبشر به روسو ويبرر عقوبة الإعدام فيه "نرضى بالموت إذا صرنا قتلة حتى لا نكون ضحايا قاتل." كان الناس في فجر عقيدة لها شهداؤها وزهادها وقديسوها. عقيدة سيادة الشعب وسقوط الملك، ظل الله على الأرض. لقد ذهب روسو إلى أبعد مما وصل إليه فولتير ومونتسكيو (١٦٨٩ – ١٧٥٥) في «روح القوانين». لهذا كان ذا أثر بالغ على الثورة الفرنسية فهو الملهم بدون منازع لإعلان حقوق الإنسان، ولكم كانت أطروحته في أكاديمية ديجون منبئة عن مجتمع جديد، باذرة بذور التمرد على القديم، تلك البذور التي أينعت في ١٤ يوليو ١٧٨٩.

أدى العقل دوره كاملا وبدأ الشعب يفكر في التغيير، وهو عندما يبدأ في التفكير يكون من المستحيل أن يتوقف. ولم يتوقف لأنه كان على موعد مع التاريخ.

التاريخ

واضح أن التاريخ الذي نقصده ليس هذا الذي يصنعه المؤرخ من تحقيق وسرد لما جرى. ما نعنيه هو التاريخ الذي رأى الفلاسفة أنه مجموعة القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجيا أو جدليا. لهذا يضيف الأستاذ عبد الله العروي أنه عندما يتساءل الفيلسوف عن ماهية الإنسان التي تميزه عن سائر الكائنات يقول أنه التاريخ.(١٢) "كون الإنسان تاريخي، هذا صحيح إلا أنه لم يع تاريخيته إلا مؤخرا." لهذا يفرق الأستاذ محمد أركون بين التاريخية Historicité، التي هي دراسة التغيير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم، من خلال مرور الزمن وتعاقب السنين، ومفهوم التاريخوية Historicism المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيلولوجية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدد وثابت ومعروف سلفا.(١٣) لكننا نظل في حاجة للمزيد من البحث للتوصل للمدلول العلمي الاجتماعي للتاريخ.

رأى الباحثون حتى وقت قريب وجود علاقة بين الأساطير اليونانية والشرق أوسطية وبداية رواية التاريخ. لكن هل بدأت الإنسانية برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أعمال الملوك والقادة وهل استهدفت الأسطورة تبرير أو تخيل نظام اجتماعي مطابق لنظام الكون، أم كانت الرواية التاريخية معنية بأنظمة مدنية واقتصادية مالية. أسئلة عديدة ترد على الخاطر، إلا أن غالبية من تعرضوا لفلسفة التاريخ اعترفوا بأن "هدف الأسطورة هو الكشف عن الثابت من خلال المتغير العابر": أي الحكمة الأزلية من خلال الأحداث المتتالية العابرة في كافة صورها. لم تختفِ الأسطورة رغم هذا الكشف أو الاكتشاف، بل تعايشت معه دون أن تسلبه خصوصيته. وفي هذا يكمن ، في نظرهم، سر التشابه بين الأسطورة وفلسفة التاريخ. "لهذا نرى في النقد المعاصر أن عمق شكسبير يأتي من كونه لجأ إلى زمان الأسطورة لسرد حوادث تاريخية." كما أن هيجل "وجد أن فلسفة التاريخ هي تغيرات المجتمع. وأن هذا التغيير ينطلق من وحدة غير مميزة ولا واعية لينتهي عبر تناقضات ذاتية إلى وحدة واعية بذاتها متصالحة مع نفسها هي التي تحدث التغيير. كل هذا يعني تغليب الثابت على المتحول ، الأمر الذي يرفضه غالبية المفكرين الماديين."(١٤)

نظر آخرون إلى التاريخ على أنه مواثيق وتعهدات تكشف عن بدايات الأنظمة السياسية، وإلى الأسطورة على أنها تكشف عن بداية الكون، أما الرواية التاريخية فلا تبحث إلا في الدوافع البشرية. كل المواثيق والوقائع تعبر عن علاقة سلبية أو إيجابية، بين إرادتين بشريتين، ويكون صراع الإرادات

المتعارضة هو محرك السرد التاريخي، وتتميز كل فترة في التاريخ بموقف أو واقعة هامة هي سبب تأسيس النظام السياسي في تلك الفترة.

غير أن علم طبقات الأرض والأحياء البائدة وعصور ما قبل التاريخ لم يكشف عن عالم مجهول فحسب، بل وعن زمان مجهول أيضا. علوم هذا الماضي المجهول جعلت الباحث يتعامل مع إنسان أبكم كالحيوان والجماد. فلما قامت الثورة المعرفية لم نتعرف على الإنسان الأول فحسب، بل على جليد ذاب وصخور انجرفت، وأن الجماد ليس ساكنا وأنه قابل للتغيير وأن الإنسان تعامل مع هذه المتغيرات، أثر فيها وتأثر بها. مع كل هذا لم تحل العلوم الحديثة مشكلة التاريخ. هل هو كيان خاص وجد لأن الإنسان يخطط لأعماله فيكون التاريخ هو فعلا تاريخ الإنسان، أم أن التاريخ نوع خاص من النظر إلى الحدث المنفرد الذي لا يتجدد وفقا لقوانين محددة. كان العالم التجريبي يدرس الأحداث المتكررة المتواترة، فتوصل البعض إلى أنه على المؤرخ أن يدرس فعاليات الإنسان ويدرس الحادث المنفرد. ومال تيار فكري آخر للتركيز على فعاليات الإنسان، وتيار ثالث يركز على الحادث المنفرد. فنتج عن هذا الانقسام أنه إذا كان تاريخ الإنسان هو تاريخ الإنسان الحر الواعي كان ما عداه من أحداث منفردة تاريخا بالنسبة له، وليست تاريخا في حد ذاتها. على ضوء هذا التصور كان من اللازم أن يعني التاريخ دائما وأبدا كلاما عن الحاضر، لأن المؤرخ لا يصف الماضي كماض بل يصف الماضي المستحضر في ذهنه. واستمر الحال على هذا المنوال حتى نشأة ونمو العلوم الاجتماعية كنتيجة لتأثير منهج الطبيعيات على دراسة التاريخ. وجد الباحث مجالا يتعامل فيه مع مخلفات الماضي الإنساني كما يتعامل الجيولوجي مع مخلفات الطبيعة. بدا هذا من أعمال ماركس وآخرين ممن انطلقوا من وقائع التاريخ للمقارنة واستنباط قوانين اجتماعية شبيهة بقوانين المادة، وقد تمموا بهذا منهجيا محاولات نقاد التاريخ السياسي أمثال ابن خلدون، وهم يعتبرون جميعا من رواد علم الاجتماع. كتبوا بمفاهيم اجتماعية أكثر مما كتبوا بمفاهيم تاريخية تقليدية، يختفي من أبحاثهم الحدث والفرد واختياراته الحرة ليبرز تطور ظواهر مركبة، مثل الحضارة أو الأمة أو العرق أو المدينة القديمة، وربطوا دراستهم للتاريخ بالطبيعة والمجتمع. وأصبح فهم التاريخ مبنيا على مفاهيم الدولة والمجتمع والطبقة.

الوعي التاريخي

عندما تم التمييز بين الواقع ومكوناته ومسبباته، عندما حدثت القطيعة المعرفية بين المتوارث غير المعقول والحاضر العقلاني وظهرت النظريات الحديثة وتوالدت المذاهب الفلسفية، أصبح الوعي الأوروبي وعيا تاريخيا. "هو الوحيد الذي استطاع اكتشاف الزمان الإنساني والتاريخ الإنساني." نقل

الزمان من الخارج إلى الداخل، من الطبيعة إلى الإنسان. وبتوالي المذاهب الفلسفية وتراكمها ونقد بعضها بعضا، وتأويل بعضها للبعض الآخر، أخذ الوعي الأوروبي يتمثل في كل عصر مرحلة، تتلوها مرحلة أخرى. تم من خلال هذا التوالي اكتشاف بعد آخر للزمان، غير البعد الإنساني الباطني، هو الزمان كتاريخ، كتوال للأجيال وتتال للعصور. من خلال تراكم الوعي التاريخي الأوروبي برز التاريخ كمعبر عن مسار هذا الوعي، داخليا وخارجيا، باعتباره أحد ملحقات الوعي الإنساني العام، حتى أصبح هذا الوعي يزهو بموضوعين: الإنسان وصنيعته التاريخ.

منذ أن تبلور كل شيء تقريبا، بعد عصر التنوير، في العقل والطبيعة، كرس الإدراك الحسي والنظر العقلي التاريخ كعنصر أصيل في عملية التغيير. قام الفيلسوف الألماني يوهان جوتفريد هيردر (١٧٤٤ – ١٨٠٣) بوضع حجر الأساس عندما وضع «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» (١٧٩١) و «فلسفة أخرى للتاريخ» (١٨٠٠). إن بدايات التنظير الفلسفي للتاريخ وإن ظهرت في التنوير الفرنسي إلا أنها بلغت ذروتها في فلسفة التنوير الإيطالية والألمانية.

يعتبر جياmباتيستا فيكو (١٦٦٨ – ١٧٤٤)، أستاذ القانون والفلسفة والبلاغة اللاتينية في جامعة نابولي، مؤسس فلسفة التاريخ عندما أصدر «العلم الجديد» (١٧٢٥) الذي عني باكتشاف قانون لتطور البشرية كالقانون الطبيعي. درس الإبداع البشري كما تدرس الظواهر الطبيعية. بدأ بدراسة الأساطير اللاتينية لأن فلسفة التاريخ تبدأ، في نظره، من دراسة الثقافة الوطنية للشعوب. وجد فيكو ثلاث ظواهر مشتركة عند كل الشعوب في تاريخ البشرية: الدين والزواج ودفن الموتى. وطرح على بساط البحث سبعة شعوب: المصريين، العبرانيين، الكلدانيين، السكيثيين، الفينيقيين، اليونانيين والرومان. وجد أن كل شعب مر بثلاثة عصور: عصر الآلهة ولغته الهيروغليفية، عصر الأبطال ولغته الرمزية، وعصر البشر ولغته الشعبية العادية. وقد عرف المصريون القدماء هذه العصور الثلاثة. ويعترف فيكو أنه استمد فكرته عن هذه المراحل من قراءته لتاريخ قدماء المصريين. ثم يمر التاريخ بدورة ثانية يقصر فيها عصر الآلهة ويطول عصر الأبطال وعصر البشر. ويستمر التاريخ في دورانه إلى أن يتقلص عصر الآلهة إلى أقصى حد ويبقى عصر الأبطال، ويطول عصر البشر أطول فترة ممكنة حتى يصبح مستقبل الإنسانية هو الإنسان ذاته.

لا أستطيع أن أقول أن الانسيكلوبيدي الفرنسي جان كوندورسيه (١٧٤٣ –١٧٩٤) قد تأثر بفيكو لأن الطبعة الأولى من «العلم الجديد» لم تعرف خارج إيطاليا قبل قرن من الزمان، أي في بداية القرن التاسع عشر. لهذا فهو الممثل لفلسفة التنوير الفرنسية في بلورة مفهوم التاريخ. كان كوندورسيه فزيوكراتيا قد تعاطف مع الجيروند (يمين الثورة الفرنسية)، وهو واضع «تخطيط لرؤية

تاريخية لتقدم روح الإنسانية» (١٧٩٤)،[١٥] يرى أن التاريخ نتاج الروح الإنساني، وأن التقدم التاريخي هو تقدم في الروح الإنساني الذي يعبر عن كمال العقل والطبيعة. قام، كما سبق وفعل فيكو، بتقسيم التاريخ إلى مراحل، لكن على أسس ومفاهيم مختلفة. قسم التاريخ عشرة أقسام، تسعة مضت والعاشر في المستقبل:

١) الإنسان البدائي.

٢) استئناس الحيوان والرعي.

٣) الزراعة الثابتة.

٤) علوم اليونان وفنونهم.

٥) فتوح وحروب الرومان وتشريعاتهم.

٦) سقوط روما في الحروب الصليبية وما بها من جهل وتسلط.

٧) الحروب الصليبية حتى ظهور المطبعة تحمل العلم والنور.

٨) من ظهور المطبعة إلى ديكارت.

٩) من ديكارت حتى الثورة الفرنسية.

١٠) تتحقق اليوتوبيا ويصبح الإنسان قادرا على التنبؤ بالعلوم الطبيعية والاجتماعية، وتتحقق المساواة بين الأمم وتزول الفوارق بينها، وتصل الإنسانية إلى الذروة بإلغاء الرق والاحتكار والاستعمار.

هكذا نرى أن الفكر التاريخي أبرز منذ بداية القرن الثامن عشر حتى نهايته سيادة الإنسان ويصبح "مستقبل الإنسانية هو الإنسان ذاته."

وتستمر مياه التنوير الألماني متدفقة في نهر التاريخ فيصدر المؤرخ والفيلسوف لسنج «تربية الجنس البشري» الذي حدد فيه تطور البشرية ونموها في طفولة حسية وصبا عاطفي ورجولة تستقل فيها وتتحرر من كل قيد. لكن هيردر يرفض وجود معيار عام وشامل يفرض على التاريخ مساره ومراحله، "التاريخ عضوي يعبر عن بيئة...كما أن الطبيعة والمجتمع يتقدمان نحو غاية هي كمال الإنسانية. أما العناية الإلهية فهي قوانين الطبيعة ومسار التاريخ." وأخذ التراكم التاريخي يفرز في الوعي الأوروبي كل ما يمكن أن يحدد مساره ومراحله من البداية للنهاية. كل فيلسوف يرى النهاية في عصره ويتمنى بداية لم تبدأ بعد في استمرارية متطلعة دوما إلى مستقبل أفضل.

إذا طبقنا المراحل التاريخية في حياة الإنسان على عصور ما بعد النهضة والإصلاح الديني لكان القرن السابع عشر عصر العقلانية: عصر العقل، تتويجا لتمرده في عصر النهضة. وكان القرن

الثامن عشر عصر تفجير العقل في المجتمعات: عصر تغيير مسار التاريخ، عصر الثورات. أما القرن التاسع عشر فهو عصر العلم والثورة الصناعية، عصر بلوغ المادية أوجها في الماركسية والتطورية الداروينية. أما القرن العشرون فهو عصر **تحطيم العقل**، كما يقول جورج لوكاش (١٨٨٥ – ١٩٧١)، والانتقال من التنوير إلى النـزعة الإرادوية (النازية والفاشية) والثورة الصناعية الثانية: عصر التكنولوجيا والكومبيوتر والهندسة الوراثية والأزمات المالية، حتى انتهى بهيمنة القطب الواحد....

هذه المراحل الأربع، من العقلانية إلى التنوير إلى العلم والصناعة، إلى التكنولوجيا وأزمة العالم والوجود، هذه المراحل أو هذا التمرحل أصبح أحد مميزات الوعي الأوروبي وجوهر تاريخه.

هذه الفلسفة التاريخية التي بلغت مبلغ القانون، التي تجعل العقل (الإنسان) والطبيعة يحركان التاريخ في مسار واع ليحقق مصالح البشرية في كل طور من أطواره ومرحلة من مراحله.

هذا الوعي نفسه هو التحدي الحقيقي لكل المتمردين على الواقع المرفوض، المتطلعين إلى التقدم، المشتاقين للعدل، الظامئين للحرية، التحدي الحقيقي الذي يدفعهم لاكتشاف مسار التاريخ وتحديد المرحلة التي يعيش فيها جيل التغيير والثورة، حتى لا يقوم بدور جيل مضى في غير زمانه، فيكون سلفيا، أو دور جيل آت فيحرق المراحل.

هنا كان واضحا أن الوعي الأوروبي أخذ يتحول من مجرد وعي حضاري إلى وعي حضاري تاريخي. غير أن كارل ماركس سيحتفظ لنفسه بوضع النقاط فوق الحروف، والنطق بالكلمة الأخيرة في **المادية التاريخية** وينتقل من نقد التاريخ إلى نقد المجتمع.

مما لا شك فيه أن ثوار يوليو ١٧٨٩ كانوا على بينة من مسار الوعي الحضاري التاريخي، مدركين تماما للمرحلة التي يعيشون فيها، فكانت الثورة الفرنسية...

أم الثورات.

انهيار الحق المطلق

فجر عصر التنوير كل ما يملكه العقل من طاقة تدميرية في المجتمع القديم المتداعي، وتفاقم الوضع أكثر فأكثر بعد توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) الذي قام بتدمير المسيحية في المجتمع البريطاني،(١٦) "الله نفسه من صنع الخيال ويتم تصوره على أنه جسم كبير." كذلك فجر سبينوزا المجتمع اليهودي في كل مكان. فاندلعت الثورات واهتزت الأنظمة وسقطت العروش والتيجان، وقامت على أنقاض كل هذا مملكة العقل والطبيعة، وأشرقت شمس الحرية والمساواة والإخاء وترددت في جنبات القارة تباشير واعدة بتقدم الحياة إلى ما هو أحسن، إلى ما هو أفضل. تحولت الفلسفة إلى ثورة، وأصبح الفيلسوف خطيبا وقائدا جماهيريا. نضج العقل وتحول من ثورة في العلم إلى ثورة في المجتمع، من تمرد في الفكر إلى تمرد في العمل، من قطيعة مع النظام المعرفي إلى قطيعة مع النظام السياسي.

كان التجسيد الأول لكل هذا في الثورة الفرنسية، عندما أعلن التاريخ عن افتضاح أمر مؤسسة الشعوذة والخرافة والضلال، المتحالفة مع نظام مستبد صاحب حق إلهي ناله بصك من صكوكها الدامية، وأقام عدالته على محاكم التفتيش أبدية العار، وحرق الأحياء في لهيب النار التي لم يفلت منها كبار ولا صغار. لهذا لم ير جيل ميشيليه (١٧٩٨ – ١٨٧٤)، مؤرخ الثورة الفرنسية وأستاذ الكوليج ده فرانس، في الثورة غير شخصيتين في الملحمة الإنسانية الثورية «المسيحية والثورة الفرنسية». فهو يرى أن ثورة ١٧٨٩ تجد تفسيرها ومبرر حدوثها في الصراع بين الله والعدالة. وجد أن الشعب محرك التاريخ، لأن تاريخ فرنسا عبارة عن صراع طويل بين الشعب والاستبداد. الملكية القديمة، حتى ولو لم تكن استبدادية في وسائل حكمها، كانت ولا شك مستبدة في مبادئها. كانت تقوم على حق إلهي، حق مطلق مستحيل مناقشة قراراته. وهكذا يتسلسل كل ما يسقط من عباءة الألوهية في مبادئ يلغي كل منها وجود وكيان الإنسان مهما حسنت النوايا. إن هذه الحقيقة تنطبق على كافة المبادئ المقدسة، لا على المسيحية فقط.

رغم كل هذا، لم يخل الأمر من صوت يرتفع في البرلمان رافضا هذه الشرعية، بينما من في يدهم السلطة، الممارسين لهذا الحق، يعتبرونها ويصورونها حقيقة لا تنقض. الخطيب المفوه والمدافع الكبير عن الكنيسة الفرنسية ضد البروتستانتية المطران بوسويه (١٦٢٥ – ١٧٠٤) كان يقول للويس الرابع عشر، "إنكم آلهة!" لم يكن هذا مجازا، لأن الملك في جانب من جوانبه "ظل الله في الأرض المنوط به شؤون البشر. وهو مثل الله تماما مسؤول عن تطبيق العدالة بين الناس." ربما كان اللجوء إليه ممكنا نظريا. كل ظلم يعزى لعدم معرفة صاحب الجلالة..."لو كان الملك

يعرف...فقط لو كان القيصر يعرف!" وكان يحدث في حالات نادرة، ولأسباب دعائية بالطبع، أن ينصف الشاكي المسكين ضد الأرستقراطي (غير المرضي عنه في الغالب). لكن كيف يمكن أن تتحقق العدالة إذا كانت الشكوى من جلالته شخصيا؟ هو "يوزع عونه ومكرمته عندما يريد وإذا ما أراد. الرضاء السامي أحد مزايا الإنعام الملكي في صورته الدينية...المنعم هو الرب...لهذا تضع حكومة جلالته الإنعام فوق العدل فتترك له دوما الكلمة الأخيرة." وكانت عقيدة روسو على العكس: أخضع الإله للعدل، ففتح الباب للتاريخ الحديث في هذا العصر الساذج. نعم كان العدل، وما زال، مشكلة من أهم مشاكل الفكر، إن لم تكن المشكلة الأولى، لارتباطها باستمرار البقاء منذ أن أخذ الإنسان يرفض ظلم المصير وحكم الإعدام الجماعي وحقيقة دور الخالق في هذا الأمر. ثم في مرحلة لاحقة اختلطت فكرة العدالة بالمساواة. "وعندما اهتز الرب كان على العدالة أن تؤكد دعمها للمساواة بأن توجه الضربة الأخيرة لظله على الأرض." ليس هذا فحسب، بل دخلت في مواجهة مع هذا الظل دامت ثلاث سنوات، من ١٧٨٩ إلى ١٧٩٢، أرغمت فيها صاحب الحق الإلهي على التفاهم مع عرايا الدبر (السانكيلوت Les sans culottes) إلى الحد الذي لم يبق فيه عند المنعم مزيد من مرونة.[١٧] كان يقول لمن حوله في هذه السنوات الثلاث، "حتى لو تفاهم كابيه فالله في لويس لن يقبل."[١٨] لذلك كان يصر على أن يعامل كملك حتى وهو في سجن التامبل. أمام هذه الغطرسة الجاهلة أو الجهل المتغطرس تخلى دانتون عن لباقة رجل القانون وقال، "نحن لا نريد محاكمة الملك، بل نريد قتله!"[١٩] ويؤكد سان جوست على نفس المعنى، "إن إقرار المبدأ الذي من شأنه أن يموت المتهم هو نفس المبدأ الذي من شأن إقراره يعيش المجتمع الذي يحاكمه."[٢٠]

قرر الفلاسفة قتل الملك، "لا بد أن يموت كابيه باسم العقد الاجتماعي." لم يعد «العقد الاجتماعي» مجرد رؤية مفكر، بل أصبح **الإنجيل الجديد** للثورة.

إعدام الملك الإله

طرحت الثورة دينا جديدا، طرحت عقيدة عبادة مزيج العقل والطبيعة. أصبح الشعب ممثلا بـ **الإرادة العامة**، هو ظل الله على الأرض بدلا من الملك. أصبح ميثاق المواطنة الذي يعقده الشعب بديلا عن الولاء للملك. لم تعد السلطة، كنتيجة منطقية طبيعية، سلطة مفروضة بل سلطة تستمد شرعيتها من الرضى والقبول العام. انتصر التمرد، أصبح ثورة وأزال ما هو كائن ليحل محله ما يجب أن يكون. كل هذا صحيح نظريا. لكن في التطبيق، بعد الاحتفال بسقوط الباستيل والرقص في الشوارع فرحا بزوال السلطة القديمة وذوبان الفرد في الكل، وضع الثوار أنفسهم تحت القيادة

العليا للإرادة العامة. عندئذ، وعندئذ فقط، قامت الكينونة السياسية التي تضفي على نفسها كل العصمة. "لا شيء يحدث دون سبب في ظل قانون العقل." لكن هنالك داخل الثورة دائما من يريد أن يتجسد **الإرادة العامة** وتكون خطوته الأولى أنها **ليست إرادة الجميع**. والخطوة الثانية، أن تصبح **الإرادة العامة** هي المعبرة عن العقل العام المطلق. ويوافق الثوار وهم يجهلون لأنهم سانكيلوت. يجهلون أن في الثورة يميناً متربصاً..البرجوازية الصغيرة المتطلعة لكي تصبح كبيرة.

نعم، ولد الإله الجديد وصحبته صوفية أحاطته بشعائر الايمان المدني. وتبنى العقل المطلق مقولة روسو "نرضى بالموت عندما نكون قتلة حتى لا نكون ضحايا قاتل." وهل أدل على حالة الدروشة الصوفية هذه من كلمات فوشيه، المسؤول الأمني الشهير، أمام الهياكل العظمية لضحايا الباستيل في العصر الملكي، "ها قد أتى يوم البعث...لقد هبت العظام على صوت الحرية الفرنسية لتشهد على قرون الطغيان والموت مبشرة بعصر الطبيعة الإنسانية وحياة الأمم...ها قد بلغنا مجد الزمان وحان قطاف الطغاة." على أي حال كانت أم الثورات لا تزال في فجر تحرير الإنسان. شابتها بالطبع طفولة بداية التجربة والريادة غير المسبوقة. انتابها إيمان صوفي بـ **الإنسانية المقدسة**، تدلهت في عبادة **سيدنا الجنس البشري**. ما زالت لا تصدق، بل تخشى أن تدور عليها الدوائر فتعاود الأمور كرتها الأولى ويرخي ليل الظلم أستاره من جديد. كانت تشك في أن يطلع الفجر ويدوم العدل إلى الأبد. الأرستقراطية تتحرك في الريف، الملكيات في القارة تتآمر وتتحالف وتتعاهد. كل هذا كان صحيحا، لكن العدو الحقيقي لم يكن هناك. كان بينهم وبقربهم يجتمع ويتخذ القرارات معهم.

وجدوا أن لا بد من أن يختفي السيد السابق. إن موت الملك الإله سيتوج العصر الحديث إلى أبد الآبدين. كما كان يجب أن تقام طقوس الحرية ويحتفل بأعياد العقل وتؤدى صلوات الايمان الجديد، وأن تنصب المقاصل لأعداء الشعب.

أدخل سان جوست أفكار روسو التاريخ أثناء محاكمة الملك. ركز مرافعته على نفي أن **ذات الملك مصونة**. لهذا يجب أن يمثل أمام الجمعية الوطنية (البرلمان) لا أمام محكمة خاصة. المحكمة لا يمكن أن تكون حكما بين الملك والشعب صاحب السيادة. لا يمكن أن يقرر قضاة عاديون إرادة الشعب العامة، إرادة الشعب" فوق كل إرادة وفوق الجميع...الروح التي سنحاكم بها الملك ستكون هي نفسها التي سنقيم بها الجمهورية." يجب أن تقوم إرادة الشعب كقاض مطلق ينطق بأحكام مطلقة. وحتى يثبت الشعب أنه الحقيقة المطلقة كان يجب إظهار أن الملكية نفسها هي الجريمة المطلقة. "لم تعد الملكية ملكاً...إنها الجريمة."

إذا كان الهجوم على المؤسسة الدينية قد تم من حيث المبدأ في ١٧٨٩ فقد قتلت في شخص الملك في ١٧٩٣. يقول البير كامي، "لم تكن المقصلة وسيلة إعدام، بل كانت رمزا للادينية تاريخ أوروبا المعاصر والقضاء على تجسيد الإله المسيحي." كان الرب، حتى هذه اللحظة، مختلطا مع الملك في التاريخ، وبقتل الملك لم يبق غير شبه إله هوى من سماء المبادئ حتى أصبح من الحق القول إن الفلسفة هي النصب التذكاري الأصدق للثورة.

لا شك أن لويس السادس عشر اهتز إيمانه في حقه الإلهي، ولو لبعض الوقت، رغم رفضه تماما كافة مشاريع القوانين التي تمس قناعاته الدينية. لكنه منذ أن دخل سجن التامبل، وأدرك المصير الذي ينتظره، أدرك أن النيل من شخصه إنما يستهدف **الملك المسيح**، التجسيد الإلهي وليس جسد كابيه المرتعد. وعندما وقف أمام المقصلة فكر أن يوصل صوته المقدس لآذان الخراف المؤمنة، لكن أغرق صوته قرع الطبول الرهيب فامتلكته حالة ضعف. عندها أراد القسيس المرافق له أن يرفع معنوياته فذكره بأنه مثل **رب الآلام**. عندها تمالك لويس نفسه وردد كلمات الرب، "سأجرع الكأس حتى الثمالة"..ثم أسلم نفسه مرتعدا ليد الجلاد.

إنجلترا ساومت وألمانيا تأخرت

لا بد أن يرد على الخاطر هنا سؤال. إذا كانت فلسفة التنوير شملت أوروبا كلها، فلماذا قامت الثورة في فرنسا وحدها؟ الحقيقة أن رياح الثورة الفرنسية اجتاحت أوروبا كلها، سواء بانتشار المبادئ أو مع جحافل جيوش نابليون في حملته الإيطالية، أو نتيجة حروب جيش الثورة في النمسا وبلجيكا. حتى غزو الإمبراطور نابليون لبلدان أوروبا كان يحمل في بداياته مبادئ الثورة الفرنسية، لهذا يقال إن بيتهوفن أهدى له سيمفونيته الثالثة «إرويكا» (البطولة) وسحبها منه عندما تحولت، في النهاية، إلى فتوحات إمبراطورية.[٢١] غير أن الوضع في إنجلترا وألمانيا، على الأقل، يستحق منا إيضاحا. أما عن بقاء ملكيات في أوروبا حتى يومنا هذا، فسنجد له تفسيرا من خلال السياق.

نجت إنجلترا من أعاصير الثورة التي هبت على أوروبا في القرن الثامن عشر لأنها استفادت من الصراع الاقتصادي بين الأرستقراطية والبرجوازية في القرن السابع عشر الذي اتخذ صورة نزاع ديني دستوري. ففي سنة ١٦٤٠ قام صدام بين الملك تشارلز الأول والبرلمان. نشبت حرب أهلية بين الملكيين والبرلمانيين انتهت بانتصار البرلمان وإعدام الملك. وأعلنت الجمهورية في ١٦٤٩ برئاسة اوليفر كرومويل (١٥٩٩ – ١٦٥٨)، زعيم المعارضة في مجلس العموم ، الذي كان من أصول ريفية. "لم يكن النزاع الديني الدستوري غير حرب طبقية بمعنى الكلمة استتر الاقتصاد فيها وراء المبادئ

السياسية وأشكال العبادة. لكن الطبقة البرجوازية لم يكن قد اكتمل نضوجها بشكل يؤهلها للحكم، إذ سرعان ما عادت الملكية من جديد سنة ١٦٦٠ وبقيت حتى اليوم."[٢٢] حكمت البرجوازية الوليدة طوال أحد عشر عاما. ضمت اسكتلندا وإيرلندا كنواة أولى لما سيصبح المملكة المتحدة فيما بعد. لكن إثر موت كرومويل لم يتمكن ابنه ريتشارد من إدارة دفة الحكم فعادت الملكية. عاشت الملكية في بريطانيا لأن كلا من الأرستقراطية المنتصرة والبرجوازية المهزومة استفادت من التجربة. انصرف أبناء البرجوازية إلى جمع المال وقذفوا برؤوس أموالهم في التجارة على نطاق دولي. ثم، وهو الأهم، وظفوا أموالهم في الصناعة مما أدى لاختراع الآلة خلال القرن الثامن عشر، فثبتت أقدامهم في الحياة الاقتصادية مما مكنهم من القيام بدور أكبر في الحياة السياسية والإمساك بمقاليد الحكم. كما أفادت الأرستقراطية من الدرس القاسي طوال عهد تشارلز الثاني، إثر عودة الملكية. وقد بدا هذا واضحا في عهد خلفه جيمس الثاني عندما اتجه اتجاها مسرفا في أرستقراطيته، واختلط الدين في عهده بالدولة، فاتحد المعتدلون من أعداء الملكية المستبدة مع غلاة أعداء الملكية من حيث المبدأ لخلع جيمس الثاني، ووضعوا التاج على رأس وليم الثالث في ١٦٨٨، فيما عرف باسم **الثورة العظيمة** التي حددت ما يستطيع التاج أن يفعل وما لا يستطيع أن يفعل، وأنهت كافة أسباب النزاع بين التاج والبرلمان، وأدخلت إنجلترا في عهد طويل من الاستقرار النسبي. "كانت ثورة عظيمة حقا وإن لم ترق فيها قطرة دم واحدة، مع أنها جعلت الملك يملك ولا يحكم."

إن استعادة تجربة فولتير الإنجليزية ذات دلالة في هذا المجال. أيام نفيه في إنجلترا أثار دهشته أن الكتاب الإنجليز يعملون بحرية تامة، "شعب له آراؤه الخاصة، أصلح دينه وشنق ملكه واستورد ملكا آخر، وأنشأ مجلسا نيابيا أقوى من أي حاكم في أوروبا. لا وجود لسجن الباستيل هنا. هنا ثلاثون مذهبا دينيا بدون قسيس واحد." هذا في نفس الوقت الذي كانت فيه إنجلترا تمور بالنشاط الفكري الجريء. اسم بيكون ما زال يدوي في الأثير. تطور هوبز بروح الشك إلى مادية تامة كان كفيلا أن يؤدي به إلى حبل المشنقة، لو كان في فرنسا، بتهمة الكفر والضلال. هذا غير نيوتن الذي حضر فولتير جنازته وأذهله التكريم الرسمي والشعبي لعالم مع أنه من عامة الشعب.

لقد أنقذ ذكاء البرجوازية التجارية الإنجليزية وتجربة الملكية المريرة أيام كرومويل العرش البريطاني وكتب له الحياة حتى يومنا هذا. وكان الفضل **للثورة العظيمة** التي لم ترق فيها قطرة دم.

لم يتأثر التاج البريطاني بالثورة الفرنسية لأنه سبق ترتيب أوضاعه قبل مائة عام. أما ألمانيا، فليس صحيحاً إطلاقا، مع احترامنا الشديد للوكاش، ما يشير إليه من "تأثيرات متلكئة للثورة الفرنسية" أو أنه "المحصلة الكارثية لتدمير العقل الذي أحدثته قوى سياسية عميقة الجذور في المجتمع الألماني منذ

الثورة الفرنسية."(٢٣) الأمر الذي يوحي حسب تحليل لوكاش أن ألمانيا رفضت الثورة الفرنسية فكريا وفلسفيا، مما يتناقض مع مبادئ علم الاجتماع وحقائق الصراع الطبقي. وقد فاته، وهو الذي يدري، أن الحركة الرومانسية، والواقع القومي المتشظي، والاقتصاد المتخلف، قد أسهمت كلها في تدمير أية إمكانية تمتلكها ألمانيا، في ذلك الوقت، لتصبح أمة بالمعنى الغربي. أو لعله كما يقول الألماني جورج لختهايم "لم يمتلك الجرأة الكافية ليعلن بوضوح أن العامل الحاسم كان الوعي القومي." لكن ماركس لم يتردد في إعلان ذلك، وفي أكثر من مناسبة، عند مناقشة التاريخ الألماني. فلنعد إذن للتاريخ.

أدت غزوات الكلت والغاليين وغزوات بربرية إلى تجمعات بشرية في وادي الراين التي قامت عليها إمبراطورية شرلمان سنة ٨٠٠. لم تلبث هذه الإمبراطورية أن انقسمت إلى إمارات أرستقراطية إقطاعية مثل دوقيات بافاريا وساكس، ولم تظهر كلمة ألمانيا قبل سنة ٩١٩ ليعلن أوتو الأول الإمبراطورية المقدسة. إلا أن الصراع بين البابوات والأباطرة على ترسيم المناصب الكنسية أضعف الإمبراطورية. ظلت هذه الدوقيات والإمارات في صراع سياسي وديني. تدخل في حرب الثلاثين لتخرج أكثر تمزقا، ولا تدخل القرن الثامن عشر بكيان سياسي مزدهر ثقافيا غير بروسيا خاصة في ظل فريدريك الكبير صديق فولتير.

لم تكن أقاليم الراين في سبات عميق طوال هذه السنين. صاحب الحركة البروتستانتية (١٥١٧) في عصر الإصلاح الديني تيارات متمردة. يقول فردريك انجلز، "وقع التطور القومي الألماني في اضطراب على نحو لا يقاوم نتيجة فشل التمرد الفلاحي عام ١٥٢٥ في بدء مرحلة الإصلاح البروتستانتي." هي الثورة التي كان أحد قادتها توماس مونزر، الذي تحدثنا عنه من قبل، والمعبر عن التيار الجذري الشعبي للإصلاح على عكس لوثر المعتدل المحافظ. وبالطبع لم يفت انجلز في سبعينيات القرن التاسع عشر أن يؤكد على أن "الطبقة العاملة سوف تقوم بالثورة الديمقراطية التي فاتت ألمانيا بطريقة أو بأخرى في عصرها البرجوازي."

كل هذه العوامل لم تجعل ألمانيا مؤهلة للثورة في ١٧٨٩ فحسب، بل جعل أهميتها ثانوية، حتى أن حكومة الجيروند في فرنسا الثورة عندما استشعرت خوفا من القوى المعادية خارج البلاد هاجمت النمسا في إبريل (١٧٩٢) وبلجيكا في نوفمبر. لم تفكر في غزو بروسيا إلا عندما أقدم الإمبراطور نابليون (١٨٠٦) على اجتياحها وأقام كونفدرالية لأقاليم الراين كلها باستثناء بروسيا والنمسا. كان كل هذا يتم، في أقاليم ألمانيا وكافة أنحاء أوروبا، سواء في عصر الثورة أو الإمبراطورية، باسم مبادئ الإنسان والمواطن حتى ظهرت حقيقة الأطماع التوسعية البرجوازية النابليونية. وكانت النهاية عندما اضطر الأخير للتنازل عن العرش في فونتنبلو (٦ إبريل ١٨١٤). ورغم هزيمة الإمبراطور

صعد إلى العرش لويس الثامن عشر الضعيف. لهذا استطاع نابليون أن يقفز من جزيرة إلبا ويهبط على الساحل الفرنسي في مارس ١٨١٥ لحكم ١٠٠ يوم انتهت بهزيمته في ووترلو، ليقذف بالكورسيكي الطموح إلى جزيرة سانت هيلين . وينعقد مؤتمر فيينا في ١٨١٥ ليعيد بناء النظام الأوروبي الجديد على أساس من السلام والاستقرار.

سيادة السلام والاستقرار كانت تعني عودة عقارب الزمن للوراء. عادت الملكيات بضمانات أقوى، وطوردت المبادئ الثورية التي تهددها. ووسط هذه الظروف قام الاتحاد الألماني دويتشر بوند من ٣٥ ملكا ذا سيادة وأربع مدن مستقلة، أي من ٣٩ كيانا سياسيا. المجلس النيابي (البوندستاج) في فرانكفورت كان هو الرباط الواهي الوحيد بين دول الاتحاد، وبرئاسة نمساوية. كان الوضع الاقتصادي بائسا، تزيد الحدود المصطنعة والجمارك الجزافية من بؤسه. الريف الزراعي، حيث ٨٠٪ من السكان، تملكه الأرستقراطية والكنيسة وتسوده عبودية الفلاح. المدن يحكمها نظام اجتماعي شديد وقيود اجتماعية جامدة. وحسب اتفاقية كارلسباد، التي صادق عليها كافة الحكام، كانت الرقابة الصارمة تقمع حرية الفكر والصحافة. لكن أخذ المثقفون يحسون شيئا فشيئا بفقدان الحقوق الفردية بالمقارنة مع تلك التي تحققت في إنجلترا الثورة العظيمة (١٦٨٨)، وإعلان الاستقلال الأمريكي (١٧٧٦) والدستور (١٧٨٧)، والثورة الفرنسية (١٧٨٩)، فبدؤوا يعبرون عن سخطهم وأخذت تظهر أفكار تحررية بين سطور الأعمال الأدبية. كان على ألمانيا أن تنتظر حتى تنضج ظروفها الموضوعية التي سنتابعها من خلال السرد.

السيد الجديد..الشعب

كانت فرنسا إذن رائدة في القارة، وكان عليها أن تخوض التجربة بكل آلامها وقسوتها وحدها. كان على العقيدة التي قتلت السيد السابق (الملك الله) أن تبني السلطة الجديدة التي تحقق لهذه الجماهير أهدافها، لهذا فإن كامي محق عندما وجد أن المؤرخ ميشيليه كان أقرب إلى الحقيقة عندما سمى هذه المهمة المَطْهَر. في هذا النفق انهمك عصر في اكتشاف ضوء جديد، سعادة جديدة، ووجه إله حقيقي. "كان من اللازم الرجوع للشعب، الإله الجديد، لمعرفة ما يتطلبه النظام الدائم للكون. **صوت الشعب صوت الطبيعة Vox Populi Vox Naturas** مبدأ خالد يقود الخُطى إلى الحقيقة، العدالة، والشعب." الشعب هو الكائن الأعلى الذي تقدم له العذارى القرابين في عيد العقل. غير أن هذا الإله بلا وسطاء ولا ظل على الأرض. إله الفلاسفة والمحامين هذا لم يكن أكثر من مظاهرة. كان في الحقيقة بلا أظفار. ألم يقل روسو إن الإيمان لا يكفي، بل هو في حاجة إلى شرطة! هكذا في

١٧٩٣ أقام دين العقل جمهورية القوانين ليجلس الشعب على رأسها. تجسدت الإرادة العامة في قوانين وضع موادها نوابه، "الشعب قام بالثورة، المشرع أقام الجمهورية." لكن فضائل الشعب وأخلاق الجمهورية لم تكن شيئا محددا. لكم يختلف واقع الحياة عن أحلام الثوار! لهذا لا يجب أن نقسو على الثورة الأم لأنها كانت لا تزل في مرحلة الطفولة. الجمهورية هي الفضيلة والفضيلة لا تنقسم. لكن هنالك من يهدد الوحدة الوطنية، من يريد أن يقسم الفضيلة. وعندما تتعرض الثورة للخطر يحمل مشروع الدستور المقدم للمؤتمر (الكونفنسيون) عقوبة الإعدام. فالحرية المطلقة مستحيلة.(٢٥) لا بد من التشدد لحماية الوحدة. كل تمرد في حاجة إلى وحدة. لكن المشكلة أن الانقسام لم يعد أرستقراطيا. الثورة الأم لم تعرف في طفولتها أن جناحها البرجوازي حقق أهدافه بالوصول إلى السلطة. الانقسام أصبح الآن في عقر الدار، في الجمهورية نفسها. من حققوا أهدافهم بالوصول إلى السلطة يتململون من عمل الجمعية التشريعية والكونفنسيون الذين يسيطر عليهما الرعاع. يصرخ سان جوست، "الوطني يؤيد الجمهورية ككل، خائن من يعارضها في التفاصيل." لكن البرجوازية ترى أن هذه التفاصيل مهمة، بل مهمة جدا! فلا ضير أبدا من السعادة والمتعة والثروة ولو كانت من نصيب القلة. لهذا، ورغم أن البعض يستأثر بخيرات البلاد، إلا أن الأرض المهتزة المدوية بصرخات الحرب الأهلية ترغم سان جوست على القول ضد قناعاته، "الكل مذنب عندما يهدد الخطر الوطن." وهو يعلم مصدر الخطر، تتوالى عليه التقارير عن نشاطات في الداخل، وتجمعات معادية في الخارج، وعندما يحس بالخطر الحقيقي على الثورة يصدر قانون ٢٢ بريريال ويدلي في الكونفنسيون بخطاب ١٥ إبريل ١٧٩٤.(٢٦) كان القانون يسمح بالتعامل بالعنف الثوري مع كل أعداء الشعب، واحتوى الخطاب على إعلان عن الحاجة إلى جهاز شرطة. اتخذت هذه الإجراءات بعد ٤ سنوات من قيام الثورة، بعد أن كشرت البرجوازية عن أنيابها. وكان على الرجل، الذي كان يرفض بشدة أن يلقي السلاح ما دام هناك عبد وسيد، أن يعطل دستور ١٧٩٣ ويمارس الديكتاتورية حماية للثورة.

الخوف على الثورة الوليدة الرائدة والقلق من تحركات جناحها اليميني وارتباطه بكافة القوى الأرستقراطية في الخارج أصبح المهيمن على القيادة الشعبية للثورة. نعم كانت البرجوازية ضد الإقطاع الأرستقراطي، وكانت البرجوازية الأكثر نضوجا ولكن الأقل عددا. فكان لزاما أن تركب موج السانكيلوت العارم. ولم يكن هؤلاء البرجوازيون شريحة اجتماعية واحدة، لذلك وجد في يمين الثورة برجوازيون أنصار للملكية الدستورية، كل ما يرومونه دستوراً يلغي الحكم المطلق. وبرجوازية الوسط لها يمين ووسط ويسار، كما كان للثورة يسار. لنترك الحزب الملكي جانبا. كان الجيروند يمين

الوسط، والسهل أو المستنقع وسط الوسط، واليعاقبة يسار الوسط. لهذا كان الجناح اليميني ممثلا بالجيروند ونفوذ رجال الدين في بلد كاثوليكي. الأمر الذي بدا جليا عندما صوتوا ضد خلع الملك. وقد احتاجت محاكمته وإعدامه إلى انتفاضة باريسية مسلحة في أغسطس ١٧٩٢، وانتصار عسكري على البروس في فالمي في سبتمبر، ليتمكن الكونفنسيون من إلغاء الملكية، وانتصار عسكري آخر في بلجيكا لتتمكن الثورة من إعدامه في يناير ١٧٩٣. ليس هذا دفاعا عن الثورة بقدر ما هو دفاع عن الثائر. كيف كان من الممكن أن يجد النوم سبيلا إلى جفني الثائر وهو يرى "الثورة تجمدت، كل المبادئ هزلت، لم يبق غير قبعات حمراء ترتديها المؤامرة." في ظل هذا الواقع حق لسان جوست أن يقول، "من يصنعون الثورات في العالم، من يعملون الخير، لا يستطيعون النوم إلا في القبر." هذا المحب للشعب والحرية مضطر لممارسة العنف الثوري وهو يكرهه. يمارسه لأنه واثق من أن مبادئه لن تنتصر إلا إذا ضمن الفضيلة والسعادة للشعب. ويكره العنف لأنه، "يفقد الجريمة بشاعتها كما تُفقِد الخمر القوية حلاوة التذوق." هو مضطر لسلوك الطريق الصعب، لأنه "كم يكون تافها ضئيلا أن يكون كل ما يخلفه المرء في حياته أنه كان شريكا أو شاهدا أخرس على الشر." من أجل هذا ولكل هذا، لأن الإرادة العامة لا تخطيء، ولأن صوت الشعب هو السيد الأعلى، التزم الصمت منذ اللحظة التي أصدرت الجمعية الوطنية عليه حكما بالإعدام حتى اللحظة التي مد فيها عنقه للجلاد. كان صمتا أبلغ من كلام. تحالف اليمين مع المعتدلين والفاسدين وكل من يخشى من العنف الثوري على ماله ومصالحه، تحالفوا جميعا في لحظة واحدة، لا ليسقط رأس سان جوست وحده، بل ومعه كوتون، ورجل الديمقراطية والمساواة، ابن الثورة الذي حكم فرنسا من بيت النجار ديبلاى، المتقشف الذي لم يشرب في حياته غير النبيذ المشوب بالماء.. مكسيميليان روبسبير.[٢٨] فهل كان عجيبا بعد كل هذا أن تنتهي الثورة في ١٧٩٥ إلى الديركتوار – إدارة البرجوازية على أنقاض الديمقراطية والمساواة – وأن يصعد نابليون عرش القنصلية (١٧٩٩) وتعود الملكية، وتتحول حقوق الإنسان والمواطن إلى نظرية استعمارية في الجزائر ١٨٣٠.

ما يدعم وجهة النظر هذه أن ماركس الشاب تناول الثورة الفرنسية من زاوية **الديمقراطية الحقيقية** سواء في «مخطوطات كريزناك» (١٨٤٣) أو «العائلة المقدسة» (١٨٤٤). لقد تأثر ماركس تأثرا كبيرا عند قراءاته لمؤلف المؤرخ الألماني فاشموس عن اليوم الثوري ٤ سبتمبر ١٧٩٣. هذا علاوة على اهتمامه الكبير وقراءاته الأخرى عن الثورة حسبما يرى الباحث الفرنسي جاك جويامو في دراسته «ماركس، الثورة الفرنسية ومخطوطات كريزناك».[٢٩] نلاحظ عند ماركس هذا الاهتمام والتركيز على **مكانة الحدث الثوري في منشأ الدولة العقلانية** كتعبير عن تحقيق الحرية. إنه يرفض أن

تتحكم الإرادة الثورية في الواقع التاريخي إلا من خلال العملية السياسة، وقد استند في هذه الرؤية إلى تجربة اليعاقبة في السنة الثانية للثورة. مما لا شك فيه أن ماركس الشاب تبنى كتابات الفلاسفة الألمان عن الثورة حسب التقاليد الفكرية الألمانية، وفيها يولون اهتماما كبيرا لقضية الليبرالية السياسية من خلال التداخل المشترك بين المشرعين الفرنسيين ومنظومة الفلاسفة العمليين الألمان. إن ثقل اليعقوبية الروبسبييرية يبدو واضحا في أفكار ماركس عندما يقول، "تصبح الفلسفة هي المعبر عن قوانين الإنسانية، وتتطلب أن تصبح الدولة دولة الطبيعة الإنسانية." لكن الإنسان والطبيعة الإنسانية كانا في حاجة دائما إلى تحديد. كانت تدور دائما بين الفلسفة الألمانية والفرنسية وبإصرار مناقشات حول **فكرة الكل**. لكن أمكن الربط بين منطق سييز الفرنسي حول **فكرة الجميع** والرأي الألماني حول **الكل** بالطريقة التي قَرأت بها وتَرجمت التقاليد الفكرية الألمانية الراديكالية التجارب الشاملة لليبرالية الثورة الفرنسية السياسية.(٣٠) هذه التجارب الشاملة التي امتدت من ليبرالية سييز البرجوازية حتى ليبرالية المساواة الروبسبييرية. وقد أتى هذا التزاوج من أن سييز البرجوازي كانت له بصمة واضحة على أعمال **الجمعية التأسيسية** في ١٧ يونيو ١٧٨٩. وقد أمسك ماركس الشاب بهذا اليوم التاريخي وتابع تحول **الفئات العامة** Etats Genereaux من **مجلس سياسي فاعل إلى جهاز حقيقي للجماهير الفرنسية** العريضة الذي أوجدته **الروح الجديدة**. الروح العامة.(٣١) اعتبر ماركس أن الفلسفة الألمانية جوبهت من خلال هذا الحدث بسلسلة من المفاهيم: الملكية، المساواة، السيادة، الإرادة العامة، القانون، الخ، وبعد أن نسقها حدد دورها في تكوين وفاق إنساني مستقل، له خاصية التقرير الذاتي **للمبدأ السياسي**: وفاق إنساني يوجد شيئا ما بمجرد إفرازه عن البقية. هذا الشيء ما ذو قيمة مبدئية ويكتسب تاريخية عندما يصبح **جمعية وطنية** بعد أن كان **فئات عامة** — إنه التجسيد المادي للحكمة السياسية التي يعتبرها ماركس **النفس المنظمة لكل شيء**. اختراع التمثيل السياسي الموجود، حسب سييز، "في قلب النظام الفرنسي للوحدة المنظمة" لا يتطلب عند ماركس شيئا خارجيا، كي يتجسد **تمثيل الحكمة** الذي ليس إلا **تمثيل مادة الشعب**، بصفته التعبير الأسمى عن الحياة السياسية، "لا شيء خارجي في الحكمة لأن النفس تحرك وتقرر كل شيء." والدولة عند ماركس هي محصلة التجربة الثورية وتقيم بنيانها على العمق الإنساني في القانون. هي ليست بأي حال محض دولة سياسية. هي دولة قانون أخلاقي متوازن مع مجمل الوجود الشعبي، حيث المشرع هو الشخصية المركزية التي تجسدها سييز ثم روبسبيير. يصدر المشرع القوانين باسم الشعب الذي صنعها ويلغي دور الدولة، يلغي كافة أشكال التسلط البيروقراطي للدولة. لهذا يؤكد ماركس أن "**السلطة التشريعية صنعت الثورة الفرنسية**،" من ١٧٨٩ إلى ١٧٩٣، كسلطة لتنظيم **الكل** من خلال خصوصية الحدث الثوري.

الحدث الثوري هو هذه السلطة التشريعية، المجلس الوطني ثم الكونفنسيون، التي في ٤ سبتمبر ١٧٩٣، في اللحظة الحاسمة لنضال السنكيلوت ضد الأرستقراطية والأغنياء أصدرت قوانين الحد الأقصى للكسب والأجور، وتشريعات السلامة العامة. "إن الطريق لهذا الإنجاز التاريخي بدأ عندما وضعت الثورة في أغسطس ١٧٩٢ على رأس الحركة الشعبية مجالس بلدية ولجانا شعبية منتخبة، كتعبير شعبي عن الإرادة العامة الحقيقية."

يحدد ماركس في «مخطوط ١٨٤٣» أن عمل السلطة التشريعية، كتعبير عن عمل الشعب، كان محصلته الدستور النيابي البعيد كل البعد عن **الوهم العملي** الهيجلي، بعيدا عن **دستور دولة** يصنع مواطنا برجوازيا لا يحقق ذاتيته إلا من خلال الدولة السياسية. باختصار، بالتمعن في «مخطوطات كروزناك» تظهر **خاصية الكائن السياسي الفرد** التي قادت ماركس إلى التعرف على المشرعين الفلاسفة في الثورة الفرنسية وخاصيتهم الذاتية البحتة كظاهرة ثورية. هذا الفرد السياسي له خاصية أساسية تنبع من العمل والقانون الطبيعي والذي لا يتقوقع في وجوده السياسي منعزلا عن عناصر كينونته، أنه يعمل ويفكر. المواطن من هذا النوع مشرع طبيعي، يحقق عمومية القانون من خلال خصوصية عمله كمواطن. المشرع وهو مستغرق في عموميته النيابية يصنع عموميات القانون المعبر عن حاجات المواطنين. إن نقطة الانطلاق في تفكير ماركس عن الثورة الفرنسية تركز على اللحظة التاريخية التي ركزت كل شيء في الأمة، اللحظة التي حققت الوحدة العضوية لعمل السلطة التشريعية مع حركة الشعب، كلحظة ١٧٨٩، وفي مركز القلب منها الجمعية الوطنية. هكذا خرج الهدف الديمقراطي من الإنسان، من هذا الفرد الذي يحقق خاصيته السياسية في استمرارية أسلوب حياته لتحقيق كينونته، لإرضاء طبيعته. الوحدة الحقيقية للكل والواحد أي **الديمقراطية الحقيقية**، ديمقراطية تتمسك، رغم كل شيء، بعمومية حق تقرير المصير بإثبات عمومية المصير كلما طرأت محاولة لتخصيصه. لهذا كان ميل ماركس إلى اليعقوبية خلال إقامته في باريس (١٨٤٤) يعني في نفس الوقت اهتمامه بأشكال التعبير في الحركة الشعبية وقد أثرتها معاركها الباريسية، أكثر من ميله نحو سياسة المونتانار في الكونفنسيون.

بعبارات التقليد الماركسي الحديث، لقد أدرك ماركس الوحدة العضوية للثورة الفرنسية في وحدة اللحظة المؤسسة: لحظة ابتكار سييز للسياسة الحديثة في ١٧٨٩؛ لحظة ترجمة الحركة الشعبية في عمل السلطة التشريعية بواسطة ماكسيمليان روبسبيير في ١٧٩٢ و ١٧٩٣. هاتان اللحظتان البالغتا الخصوصية مترابطتان في الحقيقة لأنهما أرستا الرابطة الضرورية بين المشرع والشعب، وتقع في قلب التفاهم المتبادل بين اللغة السياسية الفرنسية والفلسفة العملية الألمانية. إن ماركس الشاب،

وإن احتفظ ببعض التحفظات على سياسة الكونفنسيون في ١٧٩٣، إلا أن سياسة المونتانار اليعاقبة بين ١٧٨٩ و١٧٩٣ – من مركزية القانون (سييز) إلى المركزية التشريعية (بيلو– فارن) – تعتبر من منظور علم التاريخ النقدي للثورة الفرنسية التجسيد الأعظم لهاتين اللحظتين، الإنجاز الكامل والكلي للعملية الثورية، أي انفتاح المشرع الثوري على سياسة شاملة لمستقبل فرنسا الجمهوري.[٣٢]

لعل القارئ ينظر الآن ببساطة إلى **الرابطة الضرورية** بين المشرع والشعب. إلا أننا يجب أن نتذكر أن الثورة وقتها لم تكن تملك قالبا جاهزا للتعبير عن **الإرادة العامة** والآلية التي تحققه. ومن هنا كان اهتمام ماركس بلحظة ترجمة الحركة الشعبية إلى سلطة تشريعية.

من أرهب من؟

تكمن أهمية الثورة الفرنسية، أم الثورات، في كونها التمرد عندما ينتصر، يحقق أهدافه، أو يزيل، على الأقل، المعوقات ويخضع الأعداء ويضطرهم للاستسلام. غير أن كل هذا سبق وأن تناولته الأقلام وتناولت مختلف المصنفات أدق تفاصيل الثورة. لهذا، ولأن التمرد هو موضوع هذا الكتاب، فلا بد من النظر إلى الثورة الأم من منظور التمرد بوصفه البعد الأساسي في شخصية الإنسان. تسليط الأضواء على الجوانب التي طالما تناولها كتاب اليمين، علت بها أصوات المؤرخين البرجوازيين، وأهال الملكيون المحافظون الأتربة على منجزاتها. اختفت الديمقراطية الحقيقية لتبرز **المقصلة**. تلاشى حكم الأغلبية الشعبية ليعمم ويعمق أمام الأنظار وفي العقول **عصر الإرهاب**. لطخوا بالأوحال أشرف القادة، ونعتوا أمجد أيامها بأبشع الصفات. كل هذا للحط من شأن الجماهير المتمردة. بخلوا عليها باسمها فأطلقوا عليهم السنكيلوت (عرايا الدبر). أساؤوا لجميع المعذبين حتى لا يفكر أحدهم في اقتحام الصعاب، حتى لا يعود أو يعاود الكرة.

من أجل هؤلاء الأبطال، من أجل كل من تمرد وسيتمرد، لزم التوضيح.

١) وصمت الثورة الفرنسية كلها بأنها ثورة دموية وأصبحت المقصلة رمزا لها. لم يعد أحد يذكر أن **الملك الإله**، رأس التحالف الكنسي الإقطاعي، بقي على عرشه ملكا دستوريا السنوات الأولى للثورة، كما أراد كونت ده ميرابو صديق الملك، ولاقتناع الثورة ببقائه ما دام سيحترم الدستور ولا يعترض على إلغاء نظام الإقطاع. معظم المؤرخين العظام يتناسون هذا. لقد تقرر خلعه عن العرش بعد ثلاث سنوات من قيام الثورة نتيجة للمماحكات فيما يتعلق بالإقطاع وامتيازات رجال الكنيسة، ثم تخطيطه للهرب للاستعانة بملوك أوروبا ضد الثورة، وإقدامه على الهرب، لكن أحدا من المؤرخين العظام لا يضع تصرفات الملك هذه في الاعتبار.

٢) ما شاع وذاع عن مذابح سبتمبر ١٧٩٢ كانت عملية تمت خلال أربعة أيام في سجون لاباى، لافورس، كارم، وشاتليه في باريس، ضد سجناء أرستقراطيين. عندما أقدمت بروسيا على غزو فرنسا "لتحرير النبلاء من أيدي الرعاع،" تذكرت جموع الفلاحين في الريف جرائم هؤلاء النبلاء التي لم تجف دماء ضحاياهم بعد. فتدفقت جموعهم على باريس وداهموا السجون. كان الهجوم شعبيا وليس حكوميا مخططا. طيلة أربعة أيام زحف عبيد الأرض من الريف للانتقام من أمراء الإقطاع الذين احتجزتهم الثورة في باريس حماية لهم. كما أن الحكومة التي في السلطة كانت حكومة الجيروند الملكية البرجوازية، مع أن برلمان باريس كانت غالبيته الساحقة من السانكيلوت منذ ١٠ أغسطس ١٧٩٢ . إلا أن معظم المؤرخين العظام يتغافلون عن هذا!!

٣) إثر انتصار جيش الثورة على بروسيا في معركة فالمي في ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢، تحركت الملكيات الأوروبية للتدخل ضد فرنسا الثورة. كما أخذت بقايا الأرستقراطية الإقطاعية الفارة، في لندن والعواصم الأخرى، متعاونة مع الكنيسة الكاثوليكية بكل ثرواتها ونفوذها، في التحرك. فلم يكن بمقدور الثورة أن تلعب دور المسيح المسالم، مقلم الأظفار، لذا تحركت بجدية وفعالية ضد أعدائها. فتحدثت الأقلام المريضة عن بحار الدماء والمقاصل. ذرفت الدمع مدرارا على ضحايا الثورة، واصفة قسوتها، مصورة بشاعتها. لم تذكر هذه الأقلام كلمة عن مبادئ الحرية والمساواة والإخاء. أغفلت تماما الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن. كما تغافلت عن جرائم الملكية، وتعامت عن بشاعة جرائم الإقطاع وتناست ظلامية الكنيسة . أليست هذه أقلاما عادلة!!

٤) رفعوا في وجه الجميع شعار **الثورة تأكل أبناءها**، حتى لا يعلن الثورة أي شريف، حتى لا تكون محصلة نضاله أن يقتله زملاؤه. وليلبسوا الباطل ثوب الحق يدبجون العناوين ويخلقون الشهداء. فهذا عصر الإرهاب! وذاك فوشيه جلاد ليون. أما ديموريه (قائد الجيروند) ودانتون (الوزير) فهم من شهداء هذا الإرهاب الأسود.

لكن أحدا لا يقول أن الجيروند كانوا من أول يوم حزب البرجوازية، ملكية العواطف، أرستقراطية التطلعات. لم يقل أحد أن حكومة الجيروند ورئيسها ديموريه كانت تحكم منذ مارس ١٧٩٢ حتى يونيه ١٧٩٣. في ظلها تشكلت محكمة الثورة (١٠ مارس ١٧٩٢)، ولجنة الأمن العام (٢٠ أكتوبر ١٧٩٢)، ولجنة السلامة العامة (أبريل ١٧٩٣). وأنه إثر انتفاضة باريس المسلحة في ١٠ أغسطس ١٧٩٢ واكتساح السنكيلوت في الانتخابات

الديمقراطية، أصبح مركز القرار في يد **كومين** باريس المنتخب، فأحس الجيروند بالهوة السحيقة التي اتسعت بين الشعب والملك فازدادوا بعدا عن السانكيلوت وانزلاقا إلى اليمين، حتى بلغ الأمر حد القطيعة بين الحكومة والكنفنسيون، خاصة بعد التصويت على إعدام الملك الذي صوت عليه الجيروند **ضد**. مع ذلك بقوا في السلطة حفاظا على الوحدة.

في ٢١ يناير ١٧٩٣، بعد ثلاث سنوات ونصف من قيام الثورة، أعدم لويس كابيه فقامت المعارك بين جيوش ملوك أوروبا والجيش الفرنسي. بالطبع توالت الهزائم على جيش الثورة، ليعلن ديموريه، زعيم الجيروند الذي كان يقود الجيش، انضمامه للعدو. عندئذ، وعندئذ فقط، سقط الجيروند، وارتفعت راية المونتانار اليعاقبة داخل الكونفنسيون بقيادة دانتون وروبسبيير. على الفور تصبح ليون مركز الثورة المضادة. يتجمع بعض أغنياء الريف بقيادة الجيروند ويعلنون العصيان فيرسل الكونفنسيون قوات تحاصر المدينة وتقمع العصيان بقيادة فوشيه. فيطلق السادة المؤرخون على هذا العمل حمام دم! عندما تقوم حركة عصيان، اعتبرت أكبر حركة هددت الثورة. عندما يقوم ٣٠ ألف من الملاك الزراعيين، وأنصار الملكية، والكنيسة في اقاليم فانديه وكتالونيا وبرتاني، ويستولون على عدة مدن بين مارس ويونيو ١٧٩٣؛ وعندما تتصدى الثورة لقمعها، الأمر الذي لم يتم قبل نهاية العام بقيادة جنرال كليبير، عندما يحدث كل هذا، وأثناء تصدي الثورة لقمع العصيان، يعلن دانتون تأييده للعصاة، أي يصبح للعصيان سند في الحكومة، يتحول إعدام دانتون إلى جريمة الجرائم. وتنطلق الأقلام نفسها..**الثورة تأكل أبناءها**. ولو بقي على ولائه للثورة لظلت هذه الأقلام تنعته بـ **المجرم الدموي**..صنيعة روبسبيير رجل الإرهاب. أليست حماية الثورة هي الإرهاب بعينه! أليس التشدد في مواجهة الثورة المضادة التي تقودها البرجوازية، حصان طروادة الذي حملته الثورة على كتفيها منذ البداية حتى أجلسته على القمة، إرهابا. غير أن هذه التفاصيل يأنف المؤرخون الأرستقراط من الخوض فيها.

٥) قالوا، ولعل هذا أصدق ما قالوا، إن الثورة الفرنسية هي في الحقيقة الثورة البرجوازية. هذا صحيح. نعم هي ثورة هذه الطبقة التي أخذت تتكون تدريجيا وتاريخيا في المدن (بورج) التي تقع بين الإقطاعيات ويتجمع فيها العمال والأسطوات الحرفيون وهؤلاء الذين يكسبون رزقهم من العمل المهني، الذي كانت التجارة أهم ميادينه. بمضي الزمن أصبح للتجار أهمية معينة، خاصة عندما أصبحوا قوة اقتصادية فحاولوا الحصول على بعض الامتيازات. سكان المدن البرجوازيين هؤلاء ليسوا عمالا ولا فلاحين، لا أرستقراط ولا رجال كنيسة، ومع ذلك يحسون

بأهميتهم. يشكون من ضالة شأنهم، وينشدون الاعتراف بهم ويطلبون المساواة. يضطرون لدفع رسوم انتقال بضائعهم من إقطاعية إلى أخرى فيتطلعون إلى حرية التنقل وحرية العمل. كان شعارهم **دعه يعمل، دعه يمر** وشعار الجماهير **حرية، مساواة، إخاء.**

معظم المفكرين والفلاسفة المتمردين خرجوا من بين صفوف البرجوازية، لذلك كان مكانهم الطبيعي على رأس المتمردين. حتى عندما اعترف المجتمع القديم بهم كفئة ثالثة، كان اعترافا مشوبا بالعليائية. رأيهم استشاري، ودعوتهم نادرة، وتغيبهم والاستغناء عنهم غالب. لهذا ركبوا موج الثورة، امتطوا صهوة الخيول المتمردة، التي لا تخسر عبر النضال غير قيود الذل والعبودية. ركبوا الموج حذرين من البلل، وركبوا الجياد لتجنب الرهق. تركوا جياع مرسيليا يقودون عراة باريس ويقتحمون الباستيل ليسقط رمز العبودية والظلم. لم يهاجموا قصر التويلري ، فقد كان الجزار لافارج هو الذي اقتحم مخدع الملك. لم يسقط لهم شهداء في أبراج الباستيل ولا خر لهم صرعى على سلالم التويلري، بل تولوا الحكم في صورة رئيس الوزراء نِكِر، لأنهم كانوا القوة الاجتماعية الصاعدة، كما كان عندهم المفكرون والمتكلمون، في غيبة العمال وتشتت الفلاحين.[٣٣] كان في باريس مثلا حفنة من عمال الورش الحرفيين بجوار عشرات الآلاف من الجماهير المعدمة. وفي الريف يتبعثر الملايين من عبيد الأرض الممزقين بين راعي خراف الرب وسيد الأرض. وعندما حانت ساعة الخلاص تركهم البرجوازيون يجتاحون قصور الإقطاع، ليشعر الإقطاعي بتفوق البرجوازي فيساومه ليشاركه، وهذا ما كان. مع كل هذا كان الملايين من السانكيلوت في المدن، مع من زحف إليها من الفلاحين هم القوة الحقيقية، الشرعية الفعلية الناجمة عن "الحركة الشعبية في لحظتها المؤسسة ثم التأسيسية لتقيم الحدث التاريخي الذي هو الديمقراطية الحقيقية كما رآها ماركس الشاب في المجلس التشريعي وفي الكونفنسيون عندما تجمع هؤلاء البسطاء ليضعوا أسس المستقبل."

أعتقد، بل أكاد أجزم، أن البرجوازية انقلبت منذ اليوم الأول على الثورة البرجوازية، أرادت الحرية ونالتها وتحقق **دعه يعمل، دعه يمر.** أرادوا المساواة مع الأشراف ، ليس مع الجماهير الفقيرة، وقد نالوها منذ أصبحوا المدافعين عن الملكية، فتحالفوا مع الأرستقراطية ورجال الكنيسة، وتصاهروا معهم. قبلت المركيزة ده فونتناي، تيريزيا كاباروس بعد الثورة والأميرة ده شناي بعد عودة الملكية، أن تصبح مدام تاليان، عضو الكونفنسيون فيصبح رأس الفساد في بوردو ورأس التآمر على روبسبيير.[٣٤] أما الإخاء فقد تحطم على صخر الاقتراب من المصالح واحتمالات المستقبل البرجوازي الزاهر المتطلع لثورة صناعية تجعل منه رأسماليا تجاريا صناعيا، تمتد آفاقه لتشمل المعمورة بخاماتها ويدها العاملة الرخيصة ولو أدى هذا لاستغلال الملايين الذين زحفوا أو زحف آباؤهم على الباستيل

واقتحموا التويلري. إلى الجحيم إذن برفاق الأمس الذين حملوهم على أكتافهم لتسنم السلطة، من سقطوا قتلى ليحققوا لهم الجاه والنفوذ، بل إلى جهنم إذا امتدت هذه الأيدي لمصالحهم وثرواتهم. لهذا وهذا ما لا يذكره المؤرخون الشرفاء انقلبت البرجوازية على الثورة البرجوازية بمجرد أن طرح اليعاقبة المونتانار، أصحاب الأغلبية بكامل شرعيتهم كنواب الأمة في الكونفنسيون، قوانين محاربة الفساد والفاسدين، متابعة العناصر المشبوهة المعادية للثورة، قانون الحد الأقصى للأجور ، وقوانين تصعيد الضرائب على الأغنياء.

عندما أقدم يسار الثورة على ما اعتبرته البرجوازية ماسا بمصالحها الأساسية تحالف البرجوازيون في الكونفنسيون مع الفاسدين، كتاليان وأمثاله، في المونتانار، وبقايا أنصار دانتون وهيبير ، النائب اليساري المتطرف الذي كان يعتبر روبسبيير متهاونا مع الرجعية!! تجمع كل هؤلاء ليوجهوا تهمة الخيانة لقيادة اليعاقبة، حجر العثرة الأخير أمام الانقلاب البرجوازي. وأمام إصرار الكونفنسيون على الاستماع لدفاع روبسبيير اضطر المتآمرون لإدخاله قاعة المؤتمر، بعد أن أطلقوا الرصاص على فمه. لم يغلق فم روبسبيير بل أغلق فم الجماهير الشعبية لتعلن البرجوازية أنها الأقوى، وأنها المنتصرة قائدة المرحلة.

لم تكن الثورة دموية، بل كان الدمويون أعداء الثورة. علميا ليس من طبيعة المتمرد ولا متسع للوقت عنده لممارسة الإرهاب. أهداف التمرد، برنامج الثورة عند الانتصار أهم وأغلى من إضاعة الوقت في الانتقام من قوى مهيضة الجناح أعلنت استسلامها. مصالح الناس وحاجات البسطاء لا مجال لتأجيلها. عندما قامت الثورة أعلنت حقوق الإنسان والمواطن، غيرت علم البلاد، وقد وافق لويس السادس عشر على هذا. ألغوا نظام الإقطاع (أغسطس ١٧٨٩) وحرروا عبيد الأرض بسرعة حقنا لدماء أرستقراطية الريف، بل وألزموا الفلاحين بدفع إيجار أراضيهم. ثم صدرت سلسلة قوانين لتنظيم الإدارة المحلية في الريف، العدالة، النظم المالية، ووضع رجال الكنيسة المدني وكافة القوانين التي استغرق إصدارها حتى عام ١٧٩١، رغم موافقة المجلس الوطني التأسيسي، لأن الملك كان يماطل في إصدارها. وقد ثبتت استحالة التعاون معه إثر محاولة الفرار في فارِنْ. تم كل هذا دون إراقة قطرة دم. الراغبون في قمع التمرد هم الذين يفرضون إراقة الدماء. القوى المضادة للثورة هي التي تفرض على الثوار الدفاع عن النفس. كل ثورة تنشد وتفترض التفاف الناس حولها، تطلعهم إلى أهدافها، وتمسكهم بمبادئها، ونضالهم من أجلها. كان سان جوست يحلم بمدينة مثالية "تتطابق الأخلاق والعادات فيها مع القوانين. مدينة تفجر طاقات البراءة في الإنسان، وتعلن عن توافق طبيعته مع العقل." لهذا عندما تعترض الانقسامات الحلم وتهدده قبل أن يصبح حقيقة، يزداد حماس أصحاب

المبادئ ويرتفع تشبثهم بمنطقهم إلى القمة. أمام الانقسام لا توجه أصابع الاتهام إلى المبادئ بل إلى المنشق الذي أجرم في حق المبادئ، "ويجد الجميع أن الوقت قد حان للعودة إلى مبادئ الأخلاق، وتجد الأرستقراطية أنها يجب أن تمارس الإرهاب." لم يكن الأرستقراطيون، هنا، وحدهم بل كان معهم البرجوازيون وكل من لا تتفق مصالحه مع أعمال الجمهورية، "الوطني هو من يؤيد الجمهورية ككل... خائن من يقاومها في التفاصيل." وتفرض القوى المعادية على الثورة أن تكون المقصلة ضمانة الحرية، المؤكدة لوحدة العقل، المطهرة للجمهورية، الباترة للفساد والاستغلال.

كان هذا ما جرى ولعلنا نلحظ أنه نفس ما جرى في معظم الثورات اللاحقة. ربما يحدث تجاوز هنا أو مبالغة هناك، فهذا من طبيعة الأشياء. لكن علينا أن نتذكر دائما وألا ننسى أبدا أن التاريخ يكتبه المنتصرون. وقد انتصر البرجوازيون في الثورة الفرنسية فأهالوا الأتربة على من حققوا لهم النصر.

لم تعش الثورة المنتصرة لتحقق أهدافها المعلنة في الحرية والمساواة والإخاء، المعلن عنها في حقوق الإنسان والمواطن، لأن البرجوازية، بعد أن حققت هدفها من المشاركة في الثورة بالوصول إلى السلطة، لم يكن من مصلحتها، وبالتالي ما كان في مقدورها، إعطاء أي حقوق ولا تحقيق أي مصالح للجماهير المنسحقة المستغلة. وكان لا بد من إنهاء التحالف الزائف بين العامة والبرجوازية، هذا التحالف الذي فرضته مصالح مشتركة موقتة في ضرورة اندلاع الثورة، وبعد هذا يذهب كل في طريق. هكذا، من رحم هذه الثورة ومن مرارة تجربتها، ولد التمرد الجديد الذي سوف تقوده الطبقة الجديدة صاحبة المصلحة في القضاء على الاستغلال وتحقيق العدل الاجتماعي الذي لم تحققه البرجوازية.. بحكم طبيعتها.

هوامش الفصل الرابع

١) Albert Camus. L'homme révolté - Paris: Gallimard, 2000. p. 140. (Folio essais, 15)
كما أن كثيرا من آراء المفكر الفرنسي الواردة في نفس المرجع ترد بين قوسين.

٢) ول ديورانت، قصة الفلسفة. – ط ٦. – بيروت: مكتبة المعارف، دون تاريخ. ص ٧٤.

٣) المادية نقيض المثالية. بدأت قديما كاعتقاد عضوي في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي. ظهرت كنظرية إلى حيز الوجود في فلسفة ترى أن المادة لها أولوية على العقل أو الوعي لأنه ناتج عن المادة. ترى المادية أن العالم أبدي وغير محدود في الزمان والمكان. والمادية، إذ تذهب إلى أن الوعي نتاج للمادة، لذا تراه انعكاسا للعالم الخارجي. وبالتالي تؤكد إمكان معرفة العالم. وكان كثير من الماديين القدامى جدليين عفويين. هذا وقد تطورت المادية إلى مذهب فلسفي يرفض مدرسية العصور الوسطى والسلطة الكنسية، يعتبر أن المادة هي الحقيقة الوحيدة وينكر وجود الروح وما وراء الطبيعة والغيب. غلب التحليل النفسي على المادية الفرنسية، وكان معظم الفلاسفة الفرنسيين الأوائل قساوسة وثوارا، أشهرهم لا متري، هلفسيوس، ده شامب، كوندياك، وهولباخ.

٤) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. – القاهرة: الدار الفنية للطباعة والنشر، ١٩٩٧. ص ٦٢٣.

٥) إيمانويل كانت (١٧٢٤ – ١٨٠٤) فلسفته النقدية الواسعة عقلانية تدور حول إمكانية المعرفة وعلاقة الإنسان بالأشياء والآخرين. أهم أعماله «نقد العقل البحت».

٦) يرى البعض أن هذه النظرة المبكرة للآلة ليست من قبيل الخيال العلمي، بل الخطوة الأولى على طريق الروبوت المعاصر.

٧) كان أفلاطون (٤٢٨ – ٣٤٧ ق.م) يرى أنه "لا يصلح لهداية شعب سوى ملك فيلسوف...لن تنجو المدن والجنس البشري من الشرور والمفاسد والمرض إلا إذا أصبح الفلاسفة ملوكا أو الملوك فلاسفة."

٨) قارون شخصية توراتية ورد ذكرها في القرآن. تقول أسطورته أنه كان من أثرياء العبرانيين، وكان ثراؤه فاحشا، لكن ذهب الله بثروته لعصيانه موسى. تصور المتخيل المصري أن كنوز قارون مدفونة تحت البحيرة المعروفة باسمه في محافظة الفيوم.

صولون (٦٤٠ – ٥٥٠ ق. م) مشرع أثيني ومن حكماء اليونان السبعة. مشهور بقوانينه الليبرالية وتخفيفه الضرائب على الفقراء.

سواء كان قارون شخصية حقيقية أو مجرد أسطورة توراتية وردت باسم قورح، وسواء كان معاصرا لصولون أو لا، سواء دار هذا الحوار أو لم يحدث، فلا شك أن مراد بيكون واضح بأن القوة تغلب الثروة.

٩) كان القساوسة ورجال الكنيسة أول من استعمل عدسات تقوية النظر بمجرد ظهورها، لأنهم كانوا الوحيدين الذين يمارسون القراءة والكتابة.

١٠) إسحق نيوتن (١٦٤٢–١٧٢٧) عالم الطبيعيات والرياضيات الإنجليزي. ارتبط اسمه بقانون الجاذبية، طبيعة الضوء والحسابات اللامتناهية. من أهم أعماله «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

١١) البرجوازي هو من ينتمي إلى الطبقة البرجوازية الاجتماعية، وهي تتكون من هؤلاء الذين يمارسون أعمالا يدوية ويحققون دخولا وإيرادات مرتفعة نسبيا. ولقد تنوعت عناصر البرجوازية عبر العصور. ففي العصر

الأرستقراطي الإقطاعي كان التجار والمهنيون يتجمعون في المدن (بورج بالألمانية) التي ظهرت على أطراف الإقطاعيات. وعندما حققوا أهمية اقتصادية سعوا للحصول على بعض الامتيازات، إلا أنها لم ترض طموحهم لأنها لم تساويهم بالنبلاء ورجال الكنيسة. كان هذا هو سبب مشاركتهم في الثورة الفرنسية التي سميت البرجوازية لأنها صعدت بهم إلى قمة المجتمع رغم كونهم أقلية. وقد أصبحوا في القرن التاسع عشر، إثر الثورة الصناعية، طبقة رأسمالية صناعية محافظة، في صراع مع الطبقة العاملة التي نمت أيضا بفضل الصناعة.

يمكن اليوم تصنيف البرجوازية وفق ثلاث شرائح: برجوازية كبيرة وتشمل الصناعيين ورجال المال وكبار الملاك العقاريين؛ وبرجوازية متوسطة وتشمل كبار الموظفين والفنيين العاملين في التجارة والصناعة، والمهنيين من مهندسين وأطباء ومحامين الخ ؛ وبرجوازية صغيرة وتشمل أصحاب المرتبات والأجور الذين يقتربون في أسلوب حياتهم وتفكيرهم من البرجوازية المتوسطة إلا أنهم محدودو الدخل (Salarie).

١٢) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ. — ط ٣. — بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢. ص ٩.

١٣) محمد أركون، تاريخ الفكر العربي الإسلامي/ ترجمة هاشم صالح. — ط ٣. — بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨. ص ٢٣.

١٤) ليس التاريخ فلسفة ذاتية، بل مفهوما أو رؤية تستخلص من متابعة التحولات والتغيرات الطارئة على العالم في شتى مناحي الحياة. أما فلسفة التاريخ التأملية فتستعيض عن دراسة التاريخ في حركته العليا الواقعية بتصورات فلسفية مثالية تنطلق من الأحكام المسبقة، وليس من علاقاتها الحقيقية الخاصة بها.

هكذا رأى هيجل في محاضرته «فلسفة التاريخ» (١٨١٢ — ١٨٣٠) أن التصور بتحققاته العينية هو التاريخ في مساره ومراحله، "تاريخ العالم هو محكمة العالم." وهي نظرة مثالية دحضها المفهوم المادي للتاريخ الذي يرى أن السبب الأول والقوة المحركة لأحداث التاريخ يكمنان في تطور المجتمع الاقتصادي، في تغيير أساليب الإنتاج. وسوف نستعرض هذا الموضوع تفصيلا عند الحديث عن **المادية التاريخية** أو المفهوم المادي للتاريخ. (ف. ق)

١٥) الفزيوكرات Physiocrate مذهب اقتصادي ظهر في القرن الثامن عشر. يرى أنصاره أن الزراعة هي المصدر الوحيد للثروة، وأن لهذا الاقتصاد قوانينه الطبيعية التي لا يجب المساس بها. أما الجيروند فحزب جمهوري ستتحدث عنه عند الحديث عن الثورة الفرنسية.

١٦) توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩) فيلسوف مادي إنجليزي تأثر بالثورة البرجوازية الإنجليزية في القرن السابع عشر. له العديد من المؤلفات في الفلسفة والقانون والسياسة أشهرها «ليفايثان» (١٦٥١) الذي اعتبر أهم كتاب في السياسة منذ عصر أرسطو ونقطة تحول في الفكر السياسي، إذ كان أول مرة يطرح فيها الحكم الشمولي بوصفه الوسيلة الوحيدة لضمان الأمن والنظام.

١٧) السانكيلوت Les sans culottes كنية أطلقها البرجوازيون على عامة باريس الذين قاموا بالثورة تحقيرا لهم. كان العامة يرتدون السراويل (البنطلون) على اللحم لفقرهم. ترجمته العربية المعبرة تماما عما يقصدون **عريان الدبر**. وسوف أستعمل تعبير السانكيلوت، بعد أن أصبح علما على أبطال الثورة الفرنسية الفقراء. (ف. ق)

١٨) كابيه Capet اسم العائلة، خلعته الثورة على لويس السادس عشر من باب الاستهزاء.

١٩) جاك دانتون (١٧٥٩ — ١٧٩٤) محام في مجلس الملك حتى قيام الثورة. خطيب مفوه تولى منصب وزير العدل بعد قيام الثورة. نائب باريس في الكونفنسيون (المؤتمر). حوكم وأعدم إثر تأييده انتفاضة معادية للثورة.

٢٠) لوي سان جوست (١٧٦٧ – ١٧٩٤) عضو لجنة السلامة العامة وواضع أسس حكومة الثورة. صاحب اليد الطولى في تنظيم القوات المسلحة الثورية، الذراع الأيمن لروبسبيير، وقد أعدم معه.

٢١) لودفيج فان بيتهوفن (١٧٧٢ – ١٨٢٨) الموسيقار الألماني الكبير صاحب السمفونيات التسع، أشهرها الثالثة «البطولة» والسادسة «باستورال» (المراعي) والتاسعة «أنشودة السلام» الكورالية.

٢٢) لويس عوض، إبداعات شعرية: بروميثيوس طليقا/بيرسي شلي؛ ترجمة ومقدمة لويس عوض. – القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١. ص ١١. (المشروع القومي للترجمة، ٢٦٤).

٢٣) جورج لوكاش (١٨٨٢ – ١٩٧١) مفكر وفيلسوف ماركسي مجري. من أهم أعماله «تحطيم العقل». الاقتباسات هنا من دراسة لجورج لختنهايم في كتاب ثلاثة وجوه للثورة: غيفارا، لوكاش، أورويل/ ترجمة ماهر كيالي. – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤. ص ٣٠٩.

٢٤) فردريك انجلز (١٨٢٠ – ١٨٩٥) صديق ماركس وشريكه في وضع مبادئ الاشتراكية العلمية. كتبا معا «العائلة المقدسة» (١٨٤٤ – ١٨٤٦) و«المانفستو» (بيان الحزب الشيوعي) في ١٨٤٨.

٢٥) الكونفنسيون مجلس تأسيسي دستوري فرنسي. تشكل بعد المجلس التشريعي، وكان أعلى سلطة في فرنسا من ٢١ سبتمبر ١٧٩٢ إلى ١٧٩٥. كان فيه ثلاثة أحزاب في البداية: الجيروند في يمين المجلس، السهل أو المستنقع في الوسط، والمونتانار (اليعاقبة) في اليسار. هيبير وبابيف يسار متطرف.
صوت الكونفنسيون في عهد حكومة الجيروند على إلغاء الإقطاع ونزع أي صفة خاصة عن رجال الكنيسة واعتبارهم مواطنين عاديين، وإلغاء الملكية، وإعدام الملك. وفي عهد حكومة المونتانار، بقيادة روبسبير، صدر قانون الحد الأدنى للأجور والأسعار لمعالجة الأزمة الاقتصادية. تولت إحدى لجانه سلطة البوليس السياسي، كما خول المجلس المنتخب سلطات تنفيذية ، إلى جوار التشريعية، في هذه المرحلة. عاش الكونفنسيون سنة واحدة بعد إعدام قادة المونتانار عندما انتصرت الثورة المضادة.

٢٦) عمل بالتقويم الجمهوري في فرنسا من ١٧٩٣ حتى ١٨٠٦، السنة ١٢ شهرا وكل شهر ٣٠ يوما يضاف لها ٥ أيام سميت سانكيلوت تكريما لدور العامة وردا على سخرية البرجوازيين والنبلاء. انقسم الشهر إلى عشرات لا أسابيع. سميت الأشهر حسب الفصول ومواسم المحاصيل: يناير = بليفوار (المطر)، فبراير = فنتوز (الرياح)، مارس = جيرمينال (البذار)، إبريل = فلوريال (الإزهار)، مايو = بريريال (البراري)، يونيو = سيدور (الحصاد)، يوليو = ترميدور (الحر)، أغسطس = فركتيدور (الفاكهة)، سبتمبر = فنديمير (قطاف العنب)، أكتوبر = بريمير (الندى)، نوفمبر = فريمير (ندف الثلج)، ديسمبر = نيفوز (الثلج).

٢٧) الجيروند زعيمهم بريسو. حزب مهم في الكونفنسيون سمي بهذا الاسم لأن خطباءه المشاهير الثلاثة كانوا من إقليم الجيروند. حزب جمهوري برجوازي، لكنه أكثر ميلا للملكية الدستورية. متشدد في تمسكه بالاقتصاد الحر الذي يحقق مصالحه. وكان متحالفا في معظم الأوقات مع بقايا الأرستقراطية في الريف حيث كانت شعبيته، إذ كانوا بلا تأييد يذكر في المدن. شكلوا حكومة في ٢٥ ابريل ١٧٩٢، لكن سياستهم المعتدلة وتوالي الهزائم العسكرية باعدت بينهم وبين السانكيلوت، فسقطوا وضعف شأنهم في الكونفنسيون.

٢٨) مكسميليان روبسبير (١٧٥٨ – ١٧٩٤) محام وقائد الثورة الفرنسية. يعقوبي التف حوله اليسار الديمقراطي في الجمعية التأسيسية. نائب باريس في الكونفنسيون. من كبار خطباء المونتانار. تكونت جماعة اليعاقبة منذ

بداية الثورة واتخذوا لأنفسهم مقرا في نادي اليعاقبة، أحد أديرة الدومنيكان. ثوريون كان لهم فروع في كافة مدن وأقاليم البلاد، وشعبية ساحقة وسط السانكيلوت، أغلبيته هيمنت على الكونفنسيون بفضل قيادة روبسبيير الشريفة، إذ كانت كنيته بين الجماهير **غير القابل للإفساد** L'incorruptible. سقطوا في مؤامرة تحالف فيها اليمين مع الفاسدين في اليسار. أعدم هو ورفاقه في يوليو ١٧٩٤. وبعدها سيطر البرجوازيون على الثورة ومقاليد البلاد.

٢٩) جاك جويامو مؤرخ وباحث فرنسي في المركز القومي للبحوث العلمية. له العديد من الدراسات عن الثورة الفرنسية، أهمها «اللغة السياسية للثورة الفرنسية». الاقتباس هنا من كتاب

J. Gaillaumou. Note sur Marx: la révolution francaise et le manuscrut de Kreuznach (1843).- Paris: Puf, 2001. p.85.

٣٠) إيمانويل جوزيف سييز (١٧٤٨ –١٨٠٦) شخصية سياسية ورجل دولة فرنسي. أصدر عام ١٧٨٣ نشرة باسم «الفئة الثالثة» Tier Etat، لأن فرنسا الملكية لم تكن تعترف إلا بطبقة الأشراف الأرستقراطية ورجال الكنيسة. سميت البرجوازية التجارية عندما بدأت في الظهور «الفئة الثالثة». نائب في الجمعية التأسيسية والكونفنسيون، عضو حكومة الديركتوار، فنصل بالنيابة في نوفمبر ١٧٩٩، ثم أفل نجمه عندما أصبح نابليون قنصلا عاما.

٣١) الفئات العامة Etats Genereaux مجلس نيابي للفئات الثلاث الممثلة للأقاليم: الأرستقراط، ورجال الكنيسة، والتجار. كان دورها في العصر الملكي استشاريا، لا يجتمعون إلا بأمر الملك في المناسبات العامة، غالبا للمساعدة في أمر أو لفرض ضرائب جديدة. وقد تحولت، في بعض الأحيان، إلى مركز معارضة لسلطة الملك المطلقة، مما جعل اجتماعاتها نادرة، إلى أن توقفت نهائيا في عصر هنري الرابع المؤمن بالحق المطلق. كان آخر اجتماع لها في مايو ١٧٨٩. تحولت إلى مجلس تأسيسي بعد الثورة بناء على طلب نواب الفئة الثالثة: البرجوازيين.

٣٢) جان–نيكولا بيلو–فارن (١٧٥٦ – ١٨١٩) عضو الكونفنسيون. كان له دور في تصفية أعداء الثورة في سبتمبر ١٧٩٢. تعاون مع روبسبيير ثم تآمر عليه. نفي إلى كاين في ١٧٩٥.

٣٣) جاك نِكِر (١٧٣٢ – ١٨٠٤) مصرفي وشخصية سياسية. مدير عام الخزانة الملكية، ثم مدير عام للمالية، لكنه فصل لإفشائه أسرارا عن إسراف البلاط وسوء الإنفاق. عاد وزيرا للدولة عندما أعلن عن إفلاس الخزانة في ١٧٨٨، وفصل ثانية لمطالبته بدعوة الفئات العامة للاجتماع ومضاعفة تمثيل الفئة الثالثة فيها، وكان ذلك يوم ١١ يوليو ١٧٨٩. فعمت موجة استياء كانت السبب في اشتعال الثورة وسقوط الباستيل يوم ١٤ يوليو. وعندما رضخ الملك واستدعاه لتولي الحكم، كان هذا إعلانا عن انتصار الثورة.

٣٤) جان لامبير تاليان (١٧٦٧ – ١٨٢٠) نائب المونتانار في الكونفنسيون. تجاوز حدود مهمته عندما كان مفوضا للثورة في بوردو. كان فاسدا، وعلى علاقات وثيقة مع أعداء الثورة، خاصة تيريزيا كاباروس (١٧٧٣ – ١٨٣٥)، مما اضطر روبسبيير إلى سحبه من بوردو وإلغاء مهمته. تزوج تريزيا كاباروس فيما بعد.

الفصل الخامس

العدل

من الخيال إلى العلم

"فسر الفلاسفة العالم فحسب، المهم هو تغييره."

كارل ماركس

«أطروحات حول فيورباخ»[1]

التعليق ١١

مايو – يونيو ١٨٤٠

لم يروا شيئا، لم يتعلموا شيئا

الحرية، المساواة، الإخاء شعارات مجردة يستطيع كل فرد أن يفسرها على هواه ليحقق مبتغاه، وكان هذا مريحاً جدا للبرجوازية المشاركة في الثورة الفرنسية. مكنها هذا التجريد من التستر على أهدافها، كما مكنها من التهرب من ممارسة هذه المبادئ بشكل عملي على المجتمع ككل، فكانت عند التطبيق تتصرف عكسها تماما. تقزمت الحرية حتى أصبحت مجرد حرية تجارة واستغلال، وتشوهت المساواة فأصبحت مع الأرستقراطية وليس مع الشعب، وانحصر الإخاء في حدود الوقوف أمام صناديق الاقتراع. ترجم شعار من الشعب وللشعب وبالشعب إلى ديمقراطية تجمع أصوات الأجراء لإجلاس المُلاك على كراسي الحكم وتأمين سلطة البرجوازية لتحقيق ديكتاتورية رأس المال.

نبتت بذور التمرد منذ قيام الثورة، وضربت جذورها في الأرض بعد انتصارها في ١٧٨٩ وأينع التمرد وسط فساد البرجوازية الفطري ونفاقها المحبط وشرهها الذي لا يشبع. ديست بالأقدام كل المبادئ التي قامت الثورة من أجلها. وكان طبيعيا أن يتحرك العقل عندما تصبح المبادئ الخالدة محل شك، حتى الفضيلة أصبحت شكلية تمتهن كل القيم. تحرك العقل ثانية مع التاريخ واثق الخطو للانتصارات التي حققها، حتى وإن سلبت. أصبح العقل مقاتلا يرفض كل ما حدث، مستفيدا من كل ما حدث، ومتطلعا إلى ما سيحدث..ما يجب أن يحدث. أصبح من اللازم السير في التمرد حتى النهاية، حتى تصبح هذه الأرض مملكة الإنسان والإنسان فيها هو الإله – مملكة يصفها البير كامي "كل ما كان لله سيعطى لقيصر من الآن فصاعدا وقيصر الجديد هو الإنسان."[٢]

لم تكن المعركة سهلة. الآلهة القدامى لم يموتوا من أول ضربة. كان على ثورات القرن التاسع عشر أن تكمل الإجهاز على مبدأ الحق الإلهي. وستضطر باريس أن تهب مرارا لتخضع الملك لقانون الشعب، ولتمنعه من استعادة السلطة المطلقة. "هذا الجثة، شارل العاشر الذي جره ثوار ١٨٣٠ عبر ممرات التويلري حتى ألقوه في الشارع، والجثة الأخرى، لويس فيليب، التي حملوها عبر نفس الممرات، ليجلسوا صاحبها على العرش، حتى هاتين الجثتين لم تنتهيا بسهولة." فقد عاد الملك، هكذا أرادت البرجوازية، لكن في صورة قائم بأعمال محترم يأتي تفويضه الآن من الأمة ويقيده دستور يجعله بلا صلاحيات.. لم يعد صاحب الجلالة. وكان هذا يناسب البرجوازية.

تتغير الممالك وتنقلب الأنظمة ويبقى على الدوام هذا الصراع الأبدي بين الفقراء والأغنياء، الأقوياء والضعفاء، النبلاء والبسطاء، الشبعى والجياع، والسادة والعبيد. قبل الثورة كان الصراع، إبان الثورة ظل الصراع، وبعد الثورة بقي الصراع. إن شره الأغنياء لا تعلمه المأساة، وغطرسة الأقوياء لا

تنال منها التجارب القاسية. هم كالأفاعي تلدغ عندما تدفأ. يلخص هذه الحالة تماما وصف أحد مؤرخي الثورة لعودة الملكية، "عادوا كأنهم لم يروا شيئا و لم يتعلموا شيئا." لم يتعلموا من المقاصل ولا السجون ولا المنافي. عادوا أكثر ضراوة. عادوا لإثبات أنهم ظل الله على الأرض وعادوا للانتقام. عادوا وإلى جوارهم طبقة برجوازية نهمة لم تشبع بعد، ظمآنة لا يرويها غير تجرع ثروات البلاد، في ظل ملك كله عرفان لدورهم في عودته، وكنيسة تباركهم بعد أن عادت تدق أجراسها.

أما الجماهير – العامة في لندن والسانكيلوت في باريس، وكل فقراء أوروبا – فتتدهور أحوالهم من سيئ إلى أسوأ. مع ازدهار التجارة والصناعة يزدادون فقرا، ومع التوسع في المستعمرات يزدادون انسحاقا. في إنجلترا، مثلا، كان أقصى ما بلغته صناعة النسيج (أهم صناعة أنوال في ذلك العصر) في ١٧٨٥، قبل الثورة الفرنسية بأربع سنوات، ١٨ مليون رطل من القطن الخام، أصبحت ٦٥ مليونا في ١٨٠٠ وبلغت ٢٦٩ مليونا في ١٨٣٠. أهملت الزراعة لتوجه أصحاب الأراضي للتجارة والصناعة المربحة. هاجر الفلاحون إلى المدن التي اكتظت بالعاطلين عن العمل والمتسولين. فكانت النتيجة الطبيعية أن حشر ملايين الأطفال والنساء والرجال في ورش غير آدمية. ساعات العمل من ١٢ إلى ١٨ ساعة في اليوم، والأجور لا تسد الرمق. وحتى لا ندخل في تفاصيل تعجز عن تصوير واقع الحال أحيل إلى الأدب الإنجليزي الذي صوره خير تصوير في روايات تشارلز ديكنز (١٨١٢ – ١٨٧٠)، الذي كان هو نفسه عاملا في مصنع شمع وهو في الثانية عشرة، وقد استلهم من طفولته البائسة مادته وإحباطاته الاجتماعية وتعاطفه مع الكادحين، خاصة في روايته الشهيرة «اوليفر تويست».

لم يكن هذا حال إنجلترا وحدها. فقد كان حال ألمانيا لا يقل سوءا، وسنتعرض له تفصيلا عند الحديث عن ثورة ١٨٤٨ التي اجتاحت معظم بلدان أوروبا. أما فرنسا، بلد الثورة الأم، فالبرجوازية بعد أن تخلصت من روبسبيير، القلعة غير القابلة للإفساد، وقضت على أي أمل في ديمقراطية حقيقية أو عدل اجتماعي، استدارت على اقتصاديات البلاد لكي تدمر البقية الباقية من أي مشاريع كانت معنية بالفقراء. ألغت حكومة الديركتوار الإدارية سندات القروض المصرفية.[٣] ورصد الجزء الأكبر من ميزانية الدولة للمغامرات العسكرية، إذ تزامن كل هذا مع صعود نابليون، فتسير عمليات نهب الداخل جنبا إلى جنب مع المغامرات العسكرية في الخارج، لكي يزداد الأغنياء غنى ويزداد الفقراء فقرا. الحرب ضد إنجلترا والنمسا لا تنقطع، وإذا انقطعت فلكي ينطلق بونابرت، قائد جيوش إيطاليا، في نشاطات ديبلوماسية وسياسية تسلط الأضواء عليه تمهيدا لمجده القادم. كما توالي حكومة الديركتوار السير على طريق تدعيم البرجوازية كطبقة وحيدة أكثر فأكثر. في ٤ سبتمبر ١٧٩٧ يتخلصون في انقلاب عسكري من الأغلبية الملكية في المجلس لكي يتخلصوا بعدها، في انقلاب

سلمي، من بقايا اليعاقبة. وعندما تتم تصفية آخر الجيوب الثورية اليسارية، بعد تصفية حركة بابيف، تطلق يد نابليون في حملته المصرية (١٧٩٨)، مفتاح الشرق. فشل هذه الحملة الذريع وعدم الاستقرار الداخلي وقيام تحالف أوروبي جديد ضد فرنسا، كل هذه العوامل ألحقت الهزيمة بالديركتوار وذهبت بالبقية الباقية من أي جدوى لها، فتقدم الضابط المغامر نابليون وقام بانقلاب عسكري أطاح بالحكومة لحساب من أعدوه لهذا الدور. أصبح القنصل الأول الإمبراطور نابليون رجل الأقدار الذي سيحقق طموحات البرجوازية في الشرق والغرب.(٤)

في كل مكان في أوروبا يتحرك أصحاب المصالح ويعملون. منهم من يسعى إلى التوسع ومنهم من يحاول تعديل موازين القوى لحسابه. الكل يتسابق لجني الثمار وجمع المكاسب وتحقيق الأرباح. أما بسطاء الناس، الكادحين الجياع، فلا يتطلع إليهم أحد ولا يفكر فيهم مسؤول إلا بوصفهم آلات وأدوات إنتاج، كلما عملوا ساعات أكثر بأجور أقل كان هذا ضمانا لأرباح أكثر. ويلجأ إليهم أيضا، من وقت لآخر، لإسباغ شرعية زائفة على نظام استبدادي وطبقة شرهة ومجتمع طفيلي. فكان التمرد حتميا والصدام آتيا لا ريب فيه.

حلم الاشتراكية

واضح أن كل فريق في الثورة الأم كان يفهم الأشياء حسب منطقه، ويراها من منظوره، خاصة قضية الحرية. يا لهذه الحرية "هذا الاسم الرهيب المنقوش عل مركب الرعود." إنها ليختلف معناها من طبقة لطبقة: أهي حرية التجارة أم حرية لقمة العيش، الحرية مطلقة أم لها وظيفة اجتماعية. رغم مرور سنين وسنين على فولتير وروسو، رغم مرور قرون على عصر النهضة، رغم مرور أزمان وأزمان على مشاعة الإنسان البدائية في فجر الحياة، يوم كان الطعام للجميع واللباس للجميع مما تجود به الطبيعة من حيوان ونبات و لم تكن المُلكية معروفة، رغم كل هذا وجد الناس أنفسهم في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر يفكرون في الحرية من جديد. هل حققوا الحرية فعلا؟ يا لهذه الآلة اللعينة وهذه المُلكية البغيضة! منذ أن عرف الإنسان وسيلة للصيد أو آلة للجني، منذ أن امتلك البعض هذه الوسيلة وهذه الآلة بينما آخرون لا يملكونها، لم يعد الحال هو الحال. بعد أن كان الإنسان في صراع مع الطبيعة والغيب من أجل البقاء، أصبح في صراع مع مالك الآلة والوسيلة من أجل العدل. ما دام هناك من يملك ومن لا يملك تختلف الرغبات وتتناقض المصالح وتتصارع الإرادات. ولا يعود هناك خيار أمام المستغلين إلا أن يتمردوا على ما هم فيه عندما يصبح التناقض حديا، عندما لا يبقى في قوس الصبر مِنْزَعا. "إن هذه العملية المنطقية في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسي إذ لا شيء خالد

في ثبات، بل كل شيء متطور في حركة. وفي كل مرحلة من مراحل الحياة تناقض وتعارض لا يقدر على حله سوى صراع الأضداد." لذلك كانت الحرية هي سلاح الراغبين في التغيير، المتمردين على الواقع الضار. الحرية هي سبيل من ينشدون التقدم. فليس التاريخ إلا نمو الحرية وتطورها.

لهذا، وبعد تجربة ملايين الثوار المريرة لخيانة البرجوازية بمجرد حصولها على الحرية الاقتصادية، عرفت الجماهير معنى الحرية الحقيقي، إنها حرية الأجراء والمعدمين والبسطاء. الحرية الاجتماعية، ولا حرية اجتماعية بلا عدل اجتماعي. هذا العدل الاجتماعي، حلم المعدمين التاريخي وأملهم المرتجى منذ القدم، تطلعوا إليه من مر المعاناة وبذلوا في سبيله أغلى التضحيات. وفي كل مرة، وبعد سقوط آلاف الشهداء، كان النصر يُسرق والظلم يَسْحق حتى تساوى الموت مع حياة الهوان. ولا خلاص، بل لا مناص من التمرد. الاستمرار في التمرد ولا شيء غير التمرد.

لم تقم أي نظرية بالفرز الطبقي. ولم يكن الصراع الطبقي وليد أيديولوجية، بل كانت أبسط نظرة إلى طبيعة المجتمعات الإنسانية كفيلة بتبيان وجود قوانين حكمت تاريخ البشرية. بات واضحا أن كل نظام اجتماعي إنما يمثل خطوة على مسار التقدم الإنساني الذي حدده سان سيمون بثلاث مراحل: الدين والميتافيزيقا والعلم. المراحل التي اعتبرها تلميذه وسكرتيره اوجست كونت قانونا، قام بتحديده، فالدين في مرحلة الإقطاع والميتافيزيقا في مرحلة البرجوازية والعلم في مرحلة الاشتراكية.(*) لكن حتى هذا كان محصلة أحلام وتطلعات قديمة للعدل الاجتماعي، لا نريد أن نصعد بها إلى جمهورية أفلاطون التي فيها المُلكية عامة، ولا المدن الفاضلة التي تسودها المساواة التي حلم بها مفكرون في عصر النهضة أمثال سير توماس مور (١٤٧٨ – ١٥٣٥) والإيطالي تومازو كامبانيلا (١٥٦٨ –١٦٣٩) الذين أقاموا مجتمعات عدل تحترم فيها آدمية الإنسان وتشبع فيها رغباته. لكنها كانت خيالية لأنها لم تتوصل لآلية للتطبيق. كما كان الفيلسوف المادي الفرنسي جان ميلييه (١٦٦٤ – ١٧٢٩) رافضا للتفاوت بين الأغنياء والفقراء، داعيا لبناء مجتمع جديد يقوم على الحرية والمساواة والعدل الاجتماعي. ولم يكتف بهذا، بل دعا العمال إلى الثورة على أصحاب الأعمال لتأسيس نظام اجتماعي تسوده العدالة. وقد كتب «العهد» الذي لم ينشر إلا بعد وفاته بمائة وخمسين عاما، لكن قرأه فولتير وبابيف وهو لا يزال مخطوطا. ولم يكن روسو وهو ينشد مجتمع الطبيعة غير باحث عن العدل ولو في صورة العودة إلى طبيعة الأشياء، ليس في السياسة فحسب، بل وفي العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. كما أن سان جوست، القائد اللامع في الثورة الفرنسية، كان مناضلا طليعيا في سبيل الاشتراكية التي يعتبرها التطور الطبيعي من الليبرالية الفردية البرجوازية إلى حلم جماعي بالعدالة الاجتماعية. وقد احتل الفكر الاشتراكي مكانا مرموقا على صفحات جريدة «لوتربين دي ببل» (منبر الشعب) حيث برز على صفحاتها بابيف،

الذي طالب بإلغاء المُلكية الخاصة وتأميم الأرض. غير أن فرنسوا نويل بابيف (١٧٦٠ – ١٧٩٧)، الشهير بجراكوس، يستحق منا وقفة. هذا الثائر الفرنسي كان أول من حوّل الاشتراكية من النظرية إلى التطبيق ووضع برنامجا سياسيا اجتماعيا. كما تعتبره الانسكلوبيديا من أول من نظروا للشيوعية.[٦] غير أن حسن حنفي يرى، وهو في نظري الأقرب للصواب، أنه ظهر "جانب آخر من التنوير الفرنسي بالإضافة إلى الفكر السياسي والاقتصادي وفلسفة التاريخ هو الفكر الاشتراكي الطوباوي." فقد كان جابرييل ده مابلي (١٧٠٩ – ١٧٨٥) يرى أن "الشيوعية حقيقية منذ القدم وهي النظام الطبيعي لحياة الإنسان. وللشعب حق الثورة إذا كان القانون ظالما. ومع أنها من حق الشعب المظلوم المستغَل فالثورة ليست الطريق الوحيد لتحقيق الاشتراكية."[٧] أما موريللي، الذي كان له أثره على فكر بابيف بالذات، فقد تحدث في كتابه «قانون الطبيعة» (١٧٥٥) عن ضرورة المُلكية الجماعية لقيام مجتمع عقلاني يقوم على الاقتصاد المركزي والتخطيط لتنظيم الإنتاج والتوزيع. هذه العقلانية "تتطلب الاعتدال في الطعام وتحريم الكماليات وتنظيم الحياة. فبدون هذا يكون المجتمع لا عقلانيا لأنه يقوم على الاستغلال والاحتكار والظلم الاجتماعي." قام التمرد على الظلم، قام السعي إلى العدل بالفرز الطبقي خلال مسيرة البشرية. فرض الاستغلال الصراع الطبقي و لم يكن وليد إيديولوجية.

هكذا لم يكن بابيف قادما من فراغ. ولهذا حاول تطبيق الفكر الاشتراكي وتحويله إلى ثورة في الثورة البرجوازية. لم يكتف، على الصعيد العملي، بالمطالبة بإلغاء المُلكية وتأميم الأرض على صفحات «لوتريبين دي ببل»، بل قدم مشروعات القوانين التي صدق عليها الكونفنسيون وصدرت مراسيم فنتوز (فبراير) ١٧٩٤ بها مشفوعة بقائمة وضعها سان جوست بأسماء الفلاحين المستحقين حتى توزع عليهم أراضي أعداء الجمهورية. هذه القوانين لم تر النور، بل لعلها القشة التي قصمت ظهر البعير أو النقطة التي فاض من بعدها الوعاء. قامت الثورة المضادة بالتخلص من روبسبيير، غير القابل للإفساد، ومن سان جوست، الملتهب بحلم الثورة والعدل. لكن بابيف، صاحب المشروع، أفلت إلى حين. ربما لأنه لم يكن صاحب نفوذ أو ذا منصب تنفيذي، أو لأن البرجوازية المتآمرة لم ترد أن تكشف النقاب عن السبب الحقيقي للتصفية وأنه العدل الاجتماعي، متذرعة برفض عصر الإرهاب، فأبقت على صاحب القوانين، صديق الفقراء، إلى حين.

أدرك بابيف تماما، والمقصلة تطيح برأس الزعيم وبعده سان جوست ثم كوتون، أن انقلابا قد حدث على الثورة.[٨] اقتنع أن العمل الثوري لم يعد في الكونفنسيون، وأنه لا بد من الإطاحة بهؤلاء البرجوازيين لكي تعيش الثورة. ولما كان على الفكر أن يرتبط بالعمل، هداه فكره للعمل بتيار البابوفية وأن يعد للثورة بتنظيمه، متصورا أن جماهير باريس كلها ستهب للانضمام إليه. وبالفعل قاد تمردا

ضد حكومة الديركتوار في مطلع ١٧٩٦ عرف باسم ثورة المتساوين، لكن قمع التمرد ونفذ فيه حكم الإعدام مع رفيقه دارتي. أنهت هذه الحركة بشكل حاسم التحالف بين الجماهير الشعبية والبرجوازية الذي تكون إبان اندلاع الثورة. كان هذا الانفصال وكانت هذه النهاية حتمية "لأن الثورة البرجوازية ما كان في استطاعتها إعطاء أي حقوق للجماهير المستغلة." كان بابيف هو التعبير السياسي والأيديولوجي المبكر للفصل بين تكوينات الطبقة العاملة والقوى الأخرى التي شاركت في الثورة. ويمثل بابيف خطوة متقدمة في تطور الفكر الاشتراكي في مرحلة جديدة من التطور الاجتماعي والاقتصادي في فرنسا: مرحلة نمو العلاقات الرأسمالية. لقد حاول مع أنصاره تحويل الاشتراكية، لأول مرة، من النظرية إلى التطبيق. كما طرحوا لأول مرة، بعد انتصار الثورة، مفهوم ديكتاتورية الشعب العامل. لكن كان خطؤها الأكبر عدم فهم المرحلة. حاولت حرق المراحل من الملكية المطلقة والإقطاع إلى البرجوازية ثم الاشتراكية دفعة واحدة. كما أنها لم تتجاوز أسلوب التآمر وطرقه الانقلابية. انقلاب الديركتوار يعالجه انقلاب الثوار. لم يعملوا على تحريك كل الكادحين والجياع. كانت طوباوية "رغم محاولتها الأيديولوجية والتنظيمية تطوير الاشتراكية من الخيال إلى الواقع." وكانت في الواقع بنت التنوير والنزعة الإنسانية منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، "إلا أنها تغافلت عن أن البرجوازية الفتية كانت لم تزل بعد يافعة في أوج شبابها وفتوتها." وكانت البابوفية، رغم كل الطهارة الثورية، نوعا من الرومانسية المنبئة بالحاجة إلى نظرية علمية لعملية التغيير الاجتماعي. وكما فاتها أن البرجوازية ما زالت في مرحلة الفتوة، فاتها أن الطبقة العاملة الصناعية لم تكن قد ولدت بعد، بل إن نشوء البروليتاريا الصناعية ونموها سيرتبط جدليا بنمو البرجوازية الصناعية التجارية. كلما نمت البرجوازية الصناعية نما معها تناقضها الأساسي وعدوها التقليدي: الطبقة العاملة الصناعية – البروليتاريا. كلما نمت الرأسمالية كانت البروليتاريا تنمو معها وعيا وتنظيما. لكن مع كل هذا، ورغم كل هذا، يبقى لبابيف فخر أن حركته كانت إرهاصا بفجر الثورة الاجتماعية والاشتراكية العلمية التي كان صاحبها وواضع أسسها، حتى ساعتها، لم يولد بعد. لأننا سنرى أن الاشتراكية العلمية تطوير لأهداف البابيفية وليس نقضا لها.

هيجل..إمام التقدميين أو زعيم المحافظين

كان على الاشتراكية الطوباوية أن تمضي عقودا قبل أن تتوصل إلى الاشتراكية العلمية. طرح سان سيمون، المفكر المادي المعاصر للثورة الفرنسية (١٧٦٠ – ١٨٢٥)، فكرة الطبقة الاجتماعية كأساس لتحسين أوضاع الجميع من خلال حُسن استعمال المُلكية الخاصة. دعا لإلغاء المُلكية الخاصة

وتنظيم المجتمع في صورة مؤسسة هرمية يجد الكل مكانه فيها حسب قدراته الفكرية والمالية. رفض، باسم هذه الفكرة، كافة الطبقات الطفيلية كالنبلاء والكهنة والعسكر والبيروقراطيين. تصور مجتمع اشتراكي يرث البرجوازية، وتوسع في مفهوم الطبقة العاملة ليشمل العامل بعقله والعامل بيده. وعندما أحس أنه عاجز عن تحقيق أفكاره، رغم أنه كان من اليعاقبة، اعتزل العمل السياسي وتفرغ للكتابة.

هذا وقد زخرت بداية القرن التاسع عشر بالمفكرين الاشتراكيين من كافة المذاهب والاتجاهات بسبب تردي الأحوال المعيشية واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء. ففي فرنسا قام شارل فورييه (١٧٧٢ – ١٨٣٧) بهجوم كاسح على الصناعة الكبيرة التي تستغل الفقراء، ودعا إلى الجمعيات الحرة التي يتعاون كل فرد فيها في العمل وفق ملكاته الطبيعية. وقام بتسليط الأضواء على تناقض أفكار الثورة مع واقع المجتمع البرجوازي، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، بين الأقلية والأغلبية، وتمسك بأهمية الفكر المادي كأساس للاشتراكية، إلا أنها كانت مادية مضمخة بعبير الرومانسية العطر. فهو عندما يتحدث عن المستقبل الاشتراكي الباهر يترنم في مناجاته: "أيتها الصحراء الخصيبة، يا ماء البحر العذب المعطر بروائح البنفسج، أيها الربيع الخالد...." أليست الاشتراكية تخصب الصحارى وتجعل ماء البحر عذبا. ويسير على نفس المنوال الفيلسوف المادي ثيودور ديزامي (١٨٠٣ – ١٨٥٠) مؤسس النزعة الإنسانية الواقعية، ولوي اوجست بلانكي (١٨٠٥ – ١٨٨١) الذي يعتبر آخر الاشتراكيين الطوباويون. شارك في ثورتي ١٨٣٠ و ١٨٤٨، وحكم عليه بالإعدام مرتين وأمضى نصف حياته في السجن. كما أن إنجلترا لم تكن متخلفة عن هذا الزحف الاشتراكي، فقد كان التعاوني روبرت اوين (١٧٧١ – ١٨٥٨) صاحب يد طُولى في إصدار تشريعات اجتماعية نتيجة لحملته على سلبيات النظام الصناعي البريطاني. واستطاع أن يحقق في الولايات المتحدة، مع بعض المستوطنين، تجربة شيوعية في ١٨٢٥ أدى به فشلها إلى فقدانه الثقة في المثقفين والفلاحين، واعتبار أن الطبقة العاملة هي المحركة للتاريخ. ثم أقدم هو وآخرون على تشكيل التنظيم النقابي للعمال الذي أدى في النهاية إلى ظهور اتحاد نقابات عمال إنجلترا Trades Union.

وسط هذه التيارات المتنوعة وهذا الزحف العنيد ممن يحدوهم الشوق إلى العدل ويؤرقهم الخوف من الظلم، تنوعت الأفكار الاشتراكية التي ما زال بعضها دليل الأحزاب الاشتراكية المعاصرة في الكثير من أنحاء العالم. إلا أنها لم تتوصل إلى آلية تحقيق العدل عملا. الفرنسي برودون (١٨٠٩ – ١٨٦٥)، مثلا، انتقد المُلكية الفردية وطرح قيام بنك مشترك يقدم قروضا بلا فوائد لجمعيات عمالية تدير الإنتاج وتمارس تبادل السلع. وفي ألمانيا نادى فردينان لاسال (١٨٢٥ – ١٨٦٤) بنوع من الاشتراكية الدولية. وفي روسيا كان الفوضوي الشهير ميخائيل باكونين (١٨١٤ – ١٨٧٦)

يرفض كافة أشكال السلطات ويطالب بتنظيم المجتمع والملكية الجماعية عن طريق الجماعات الحرة من أسفل إلى أعلى وليس من أعلى إلى أسفل، وليس عن طريق أي سلطة أيا كانت.

لا شك أنه أصبح واضحا أن هذا الفكر الطوباوي كان في حاجة إلى إسهام فكري فلسفي بحت من جانب فيلسوف يعتبره البعض أكبر فلاسفة ألمانيا، ويعتبره البعض الآخر المثالي المطلق. كان لا بد من ظهور جورج فيلهلم فردريش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) لكي يحدث في ألمانيا ما صنعه ديكارت في فرنسا. من اليسار الديكارتي ظهر فلاسفة التنوير الذين بشروا بالثورة الفرنسية، ومن اليسار الهيجلي سيظهر فلاسفة الاشتراكية الذي سيدعون إلى ثورة عالمية.

أثر هيجل في الفكر الثوري، سواء أراد أو لم يرد، فقد بدأ راديكاليا ثائرا ضد الإقطاع والملكية في بروسيا، ثم مؤيدا للثورة الفرنسية، لكنه تراجع عن حماسه الثوري وأنقلب محافظا وأصبح المتحدث باسم الملكية البروسية. وفي هذا يقول ول ديورانت، "تمتع مقابل هذا التأييد والولاء للحكومة بالمركز العلمي الدائم كأستاذ في الجامعة، وأطلق عليه أعداؤه اسم **الفيلسوف الموظف!** ليس هذا فحسب، بل **فيلسوف الدولة وفيلسوف بروسيا.**"(٩)

المهم هو أن هيجل طرح في كتاب «علم المنطق» النظريات المتبعة في التفكير مثل الكم والكيف والعلاقة بين الأشياء : "مهمة الفلسفة تشريح الأفكار المترابطة في عموم تفكيرنا. أهم العناصر في هذه الأفكار شمولا وانتشارا هي الصلة. فالفكرة تظل فكرة فارغة إذا تجردت من العلاقة...أكثر هذه العلاقات والصلات شمولا هي صلة التناقض والتعارض." وقد وجد أن كل حالة أو فكرة أو شيء له ما يعارضه، ما يتعارض معه، ثم يتحد هذا المعارض أو المضاد معه لتشكيل كل أعلى. هكذا صاغ هيجل قانون **التراسبات الكمية** التي تؤدي إلى **تغيرات كيفية**. وكشف حتى الأعماق **التناقض** باعتباره المبدأ الدافع لكل تطور. في ١٨٠٧ وضع كتاب «ظواهر الروح» الذي عبر فيه عن ثنائياته: ثنائيات الفكر والوجود، المثالي والمادي، الذاتي والموضوعي. هذه الثنائية فكرة مطلقة تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله الذي هو فعل الإنسان نفسه. العقل عند هيجل هدم وبناء، رفع وخفض، لا شيء لذاته أو بذاته. هكذا تلاشى عنده الفرق بين الفكر والوجود، المتخيل والواقعي. "كل مثالي واقعي." لا يوجد غير جوهر واحد ولا فرق بين الذات والموضوع و"كل شيء خاضع للتطور والتغير والتقدم على نحو جدلي."

غني عن الذكر أن ألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كانت تمور بالتحركات والصراعات والصدامات. وكان الفكر الألماني، خاصة الفلسفة الألمانية، المعبر الصادق عن هذا الموج المتلاطم من الحركة والفعل والتفاعل. يقول البير كامي، "ندين لهيجل بأول نقد حقيقي

للضمير النقي واستهجان النفس الذكية وكل التوجهات غير الفاعلة، لأنه يرى أن أيديولوجية الحق والخير والجمال هي دين من لا يملكون شيئا منها!" فلسفة هيجل في مجملها، التي جمع فيها بين فكي تمساح ديكارت الشهير في ثنائياته، خلقت ورطة هيجل التاريخية حتى جعلته عند ول ديورانت "الشيء ونقيضه...فلسفته عن التاريخ تؤدي إلى نتائج ثورية، ويميل في أخريات حياته إلى وجهة النظر المحافظة!" أما عند حسن حنفي "الحقيقة أنه توجد عند هيجل عناصر في فلسفته تجعله زعيم المحافظين وعناصر تجعله إمام التقدميين." وكامي يوجز، "كان منطقيا إلى درجة اللامنطق!" كما استخلص كامي أن فهم التاريخ من زاوية جدلية السيد والعبد، الإله المتعالي والبشر، وحتمية الصراع لإثبات السيد تميزه هو الذي يدفع العبد للمقاومة. كل هذه العلاقات المتشابكة المتصارعة لا تتيح المجال لأي قانون آخر في الحياة غير قانون القوة – "أن تقتل لإثبات أنك سيد، وتستعبد حتى تكون سيدا." كان سان جوست ضد الانشقاق والانقسام من أجل وحدة الثورة، لكن هيجل وجد أن الانشقاق والانقسام، على العكس، هو المحرك للفكر. كان كل شيء عند سان جوست أنشودة ملحمية، وأصبح كل شيء عند هيجل حالة مأساوية: "الهدم طريق البناء وخيار بين القتل والفناء."

إن الإنسان لفي حيرة من الدور الذي لعبته فلسفة هيجل في إذكاء التمرد بينما كان في الواقع يفزع فزعا شديدا من اختلاف الجماعة، كان يحب أن يكون هو روح التصالح والوفاق والتوافق. صحيح أن كل شيء متوافق في الجدل بحيث أنه لن يكتمل تعرفك على طرف ما إلا إذا تعرفت على طرفه الآخر الذي هو نقيضه ومقابله. لكن هذه الحيرة كانت نتيجة فعلية للثنائية الجدلية. في فكر هيجل، كما هو الحال عند كبار المفكرين، تكمن جدلية ما: المادة التي تناقض المثال – هذا التناقض الذي فهمه كل على هواه. هجوم هيجل على الفضائل الزائفة والسلوك المنافق فهمه البعض على أنه دفاع عن عادات وأخلاق وسلوكيات الأمة، إذ ما دامت هي بهذا السوء وما زالت باقية ومحترمة ومستقلة فلا شك في أصالتها وكونها روح العصر. وتعلموا من فلسفة الضمير المعذب أن كل عبد إنما رضخ للعبودية برضاه، وأنه لن يتحرر إلا إذا هب ثائرا وطلب الموت لمضطهديه، ويطلقون صيحة باكونين ونيتشاييف **التدمير رسالتنا لا البناء**.

غير أن هذا ليس كل ما خرج من هيجل.

اليسار الهيجلي

انقسم الفلاسفة بعد هيجل، مثلما حدث بعد ديكارت، إلى يمين ويسار. لم يسمع عن اليمين الكثير فلم يكن له أثر في تاريخ الفلسفة ولا حركة الحياة. اقتصرت أهمية هذا اليمين على معارضة

اليسار، وكان ممثلو هذا الاتجاه أصحاب سلطة وذوي نفوذ مرموق في ألمانيا. هذا في الوقت الذي حاول فيه جناح اليسار دفع هيجل إلى الأمام، إلى فيورباخ وماركس.(١٠) هنا يجدر الانتباه إلى دور تاريخي هام، سبق أن ذكرته ولا مانع من أن أكرره، هو أن اليسار الهيجلي كان في ألمانيا القيصرية بمثابة فلاسفة التنوير في فرنسا الملكية. كان من المدافعين عن الثورة الفرنسية بعد أن هاجمها الإقطاع الألماني، "بل أرادوا إعادة الكرة والقيام بثورة في ألمانيا بنفس الطريقة الفرنسية فاتجهوا لنقد الدين والمجتمع."

لو أمعنا النظر لوجدنا أن اليسار الهيجلي أو الهيجليين الشبان كانوا أقرب إلى نقد الهيجلية منهم إلى تطويرها، ونقد المثالية فيها منهم إلى إعادة قراءتها. كانوا المعبر عن المرحلة الثانية من الوعي الأوروبي **الأنا موجود في مقابل الأنا أفكر**. كانوا مصدرا من مصادر الفوضوية عند الفيلسوف ماكس شترنر (١٨٠٦ - ١٨٥٦)، والفلسفة الإنسانية عند فيورباخ الفيلسوف المادي، أما دافيد فريدريش شتراوس (١٨٠٨-١٨٧٤) وبرونو باور (١٨٠٩ -١٨٨٢) فقد اهتما بفلسفة اللغة والأساطير والأنثروبولوجي المعاصرة، وأخيرا وليس آخرا كارل ماركس (١٨١٨ -١٨٨٣).

انسلخ فيورباخ تماما عن المثالية الهيجلية ليتبنى فلسفة مادية واقعية. شن حملة على الدين منكرا خلود النفس، ثم انتقل إلى دراسة الإنسان والطبيعة. تأثر بماديته معظم معاصريه من الهيجليين الشبان حتى أن انجلز اعتبر "أنهم كانوا جميعا فيورباخيين، أي ماديين." إلا أن غلبة النزعة الذاتية جعلتها مادية إنسانية، فقد حاول وضع افتراضات عن الأسس الاجتماعية للمعرفة البشرية وللوعي الإنساني ممهدا الطريق للبعد الاجتماعي عند أقرانه. لم ينكر أهمية التصور والفكر، رغم أنه حسي تجريبي. ولأن علم أصل الإنسان كان محل اهتمامه وجد أن "المجتمع كائن إنساني، ليس أن الإنسان كائن اجتماعي،" أما عن الدين فقد وجد أن الإنسان يعبد نفسه "لإحساسه بالعجز أمام القوى الطبيعية والاجتماعية." وكانت دراساته من الأهمية بدرجة أن كارل ماركس لم يكتف بالتعليق عليها أو نقدها في عدة أعمال، وفي أكثر من مناسبة، بل كرس لها كتيبه الشهير «أطروحات حول فيورباخ». إن فيورباخ هو المعبر عن مُثل الثورة البورجوازية الديمقراطية.

كانت كل أوروبا على قناعة راسخة من أنه لا تقدم دون تدمير المؤسسة الكنسية. لذلك كرس شتراوس حياته للحملة على المعتقدات الدينية. وفي السياسة أنكر برونو باور أي سلطة دينية أو دنيوية، لأن أي منهما تمنعان انطلاق الحرية والفكر، لكنه لم يربط بين الحرية والعمل من أجلها، لذلك اعتبره الماركسيون ثوريا في الدين، رجعيا في السياسة. هنا تجدر ملاحظة أن الفلسفة الألمانية كانت السباقة لحل مشكلة اليهود في أوروبا. رأى برونو، "يتحرر اليهود بتحرر ألمانيا، بأن يتحولوا إلى مواطنين لا رعايا." وهو في هذا يربط بين المسألة اليهودية وحل مشكلة الديمقراطية بالنسبة لكل

المواطنين، وحل مشكلة المؤسسة الكنسية. كما يؤكد أن تحرر اليهود هو في تحررهم من اليهودية، كما أن تحرر المسيحي هو في تحرره من المسيحية.

لم يكن خلاف اليسار الهيجلي في التخصص فقط، بل كان هناك خلاف آخر في التصور الميتافيزيقي العام، وتركز حول نقطتين:

١) قضية الواقع وهل هو ذاتي أم موضوعي.
٢) الموقف النهائي من المثالية والمادية.(١١)

فقد ذهب شترنر وباور إلى أن الواقع نتاج الفكر، ولما كان الفكر روحيا والروح كامنة في الإنسان، فالواقع هو فكر الإنسان. فبناء عليه تكون المادة والتاريخ موجودين في الوعي فقط، وإن العالم الموضوعي هو من صنع العقل، والتعمق العقلي ضروري للحرية، وهو موقف ذاتي بحت. أما شتراوس وفيورباخ فقد ذهبا إلى أن الواقع موضوعي. وكان هيجل يميز بين المادي والمثالي في الديالكتيك، دونما فصل، فمال شتراوس وفيورباخ إلى التمسك بالطبيعة المادية للواقع التي لا توجد بدون مثال. وفي نفس الوقت اتجه كثيرون إلى أن المثال لا يوجد بلا مادة، وعن هذا يقول شتراوس، "إن الصراع بين المادية والمثالية صراع حول الألفاظ!" وأن الثنائية فكر مسيحي المصدر حيث "فصلت المسيحية بين الروح والجسد في الإنسان، وبين الزمن والأبد في الوجود، وخالق خالد فوق كون مخلوق فان." بينما المادي والمثالي، في رأيهم، هو نفس الشيء انطلاقا من واحدية Monism هيجل.

غير أن عام ١٨٤٨ كان حاسما بالنسبة للهيجليين الشبان. كان عام الثورة في كل أوروبا وعام الردة أيضا. انتهى العام بسيطرة الرجعية على القارة، "عام تخلصت فيه الروح من أطفالها المشاغبين ومضى كل منهم إلى مصيره الفردي يكتب كتابات بلا معنى وبلا إحساس. واحد منهم فقط كان لاستمراره شأن عظيم لأنه جعل الإنسانية محور التاريخ. أعلن عن تميزه واستقلاله عن الحركة الهيجلية في ثلاثة مبادئ ...." هذه المبادئ الثلاثة هي:

١) الصراع الفكري ليس بين الهيجلية والمسيحية، بل بين المادية والمثالية، بين الواقع والميتافيزيك.
٢) الخروج من حلقة التراث الفكري الألماني من كون الشخص الألماني بتراثه الفكري نموذج للإنسان المنشود، لأن الإنسان المنتج هو الإنسان المنشود.
٣) التوقف عن المراهنة على الطبقة الوسطى الألمانية والتركيز على الطبقة العاملة على مستوى أوروبا.

هذا إلى جوار سمة شخصية أتاحت لإنتاجه أن يملأ الدنيا ويشغل الناس. فقد كان حسب قول المفكر الألماني كارل لوفت (١٨٩٧ – ١٩٧٧) "الوحيد الذي يتحلى بصبر الأستاذ هيجل ودقته." هذا الشاب هو كارل هاينريش ماركس (١٨١٨– ١٨٨٣).

يأس أجدى من الأمل

من الصعب جدا العثور على مدخل موجز نقدم به صاحب الحدث الأعم، أو المنجز الأهم في تاريخ البشرية بعد الثورة الأم. بحثت طويلا، مجانبا انحيازا قد يبدو عاطفيا، عازفا عن التجرد الجاف مهما بدا موضوعيا، حتى عثرت على شهادة دافئة من رافض للمذهب، منكر للمنجز، المفكر المعروف الحائز على جائزة نوبل ١٩٥٧، والذي ورد ذكره مرارا في هذا الكتاب، البير كامي. فهو يقول: **لكن ينبغي أن نؤكد رغم ذلك على الجانب المشرق في الأخلاق الماركسية، وذلك قبل أن نتعرض لإخفاقاتها. إنها صانعة العظمة الحقيقية لماركس. لقد وضع العامل الجديد بكل إجلال، والمظلوم بامتهانه، في مركز وبؤرة تفكيره. تمرد على الانحطاط بالعمل إلى مستوى السلعة والعامل إلى مستوى الشيء. ذكر المستفيدين أن امتيازاتهم ليست مقدسة ولا أن الملكية حق أبدي. أرق ضمائر من لا يستحقون راحة الضمير، وفضح بعمق لا مثيل له طبقة لم تكن جريمتها مجرد امتلاكها للسلطة، ولا استعمالها لتحقيق أهداف مجتمع ضئيل يفتقر إلى أي نبل. نحن مدينون له بهذه الفكرة التي عبرت عن يأس زماننا، وإنه ليأس أجدى من أي أمل.**

هو آخر الهيجليين اليساريين، لكنه خلال سبع سنوات، ١٨٤١ - ١٨٤٨، استطاع أن يرفع راية الأفكار الاشتراكية الديمقراطية الثورية. تمرد على خيانة البرجوازية في الثورة الفرنسية، لهذا قام بنقل اليسار الهيجلي "من نقد الدين والفكر والأيديولوجيا إلى نقد المجتمع ونقد الاقتصاد السياسي ونقد التاريخ."

لكنني أسمح لنفسي، بعد إمعان فكر، أن أقول إن الشاب الذي تأثر جدا بالثورة الفرنسية سرح بفكره مع جموع العراة والجياع التي اجتاحت معاقل الإقطاع، فتدفق الدم في عروق المراهق وهو يسمع عن ثورة ١٨٣٠. العمال المقاتلون وراء المتاريس وهم يجودون بأرواحهم لخلع ملك طاغية في أيام يوليو المجيدة. لا أبالغ إن قلت إن ماركس الشاب تكونت عنده، في نفس الوقت، حساسية من طبقة ركبت تضحيات البؤساء والمظلومين لتمتص دماءهم وتستغل عرقهم، ونظرة صادقة للديمقراطية تضمن السلطة للأغلبية الحقيقية من أبناء الشعب: العمال والفلاحين، وليس نواب الأغلبية. لن تغيب عن فكره المفارقة، التي لم تلفت نظر أحد في البداية، بين حكم الشعب وسلطة نواب الشعب. لم يفق أحد على الحقيقة إلا بعد أن سقطت المبادئ، ذُبِح القادة، وسُحِق الثوار وصعدت البرجوازية فوق الجثث، بل وعادت الملكية تتربع على العرش. دقت أجراس الكنائس وتعالت هتافات الأرستقراطية بحياة الإمبراطور..القيصر، سمه ما شئت فكلها نفس الثورة المضادة.

كان ماركس الشاب يعي تماما العلاقات الاجتماعية التي مكنت البرجوازية من الانتصار، والمرحلة التاريخية التي سمحت بأن يكون ما كان. لذلك وعندما نمت ظروف ثورية جديدة وهو يقترب من الثلاثين كان مؤمنا بأن الديمقراطية في حاجة إلى معركة لن تسلم البرجوازية فيها بسهولة. وعندما التقى بصديقه وشريكه في الكثير من أعماله فردريك انجلز، كانت الديمقراطية دائما نصب عينيهما.(١٢) كان ماركس وانجلز يقولان ما يؤمنان به، وكان القول عندهما لا يختلف عن العمل. الديمقراطية عندهما هي الديمقراطية السياسية المعبرة عن إرادة الغالبية الحقيقية للشعب. الديمقراطية الاجتماعية هي المعبرة عن مصالح الغالبية العظمى الكادحة، بل هي الديمقراطية الحقيقية التي لا ديمقراطية غيرها. وهل أدل على هذا من أن كل الثورات، من الإنجليزية في القرن السابع عشر حتى الفرنسية في الثامن عشر، قامت كلها على أكتاف الجماهير الجائعة العارية للخلاص من الإقطاع وحكم الأرستقراطية الاستبدادي، والقضاء على الظلم الاجتماعي الذي لن يتحقق إلا بالاستيلاء على السلطة. والسلطة هي سلطة اتخاذ القرار لتنظيم المجتمع وتحقيق مصالح الناس. وقد تجسدت سلطة اتخاذ القرار تاريخيا في المجالس النيابية، هي القوة التي تمكن من التقرير والتنفيذ. القوى الاجتماعية التي تسيطر على أداة اتخاذ القرار وتنفيذه وهي صاحبة السلطة التي تمارسها. السلطة طبقية الجوهر، شئنا أو أبينا، وهي تعبر دوما عن مصالح القوى الاجتماعية المسيطرة. هكذا كان الكونفنسيون حتى الانقلاب على روبسبير ممثلا لمصالح الفقراء و المسحوقين، وبعد الانقلاب أصبح المعبر عن مصالح البرجوازية المنتصرة. الديمقراطية البرجوازية بطبيعتها، بل الديمقراطية بصفة عامة، ليست توزيعا للسلطة. السلطة بطبيعتها غير قابلة للتوزيع. إنها تفقد جوهرها إن توزعت. هي متمركزة بطبيعتها وجوهرها. وما دامت هنالك طبقات فستهيمن إحداها على السلطة. الطبقات الفقيرة الكادحة، رغم غالبيتها، محرومة من السلطة بحكم وضعها الاجتماعي، بل تجتهد كافة القوى الحاكمة لإضعافها وتشتيت إرادتها حتى تظل محرومة من القيام بدور فعال في قرارات السلطة. لهذا تقاوم القوى الحاكمة بشتى الأساليب كافة محاولات الطبقات المضطهدة لتنظيم نفسها. الديمقراطية الليبرالية، التي يتعبد في محرابها كل أعداء الجماهير الكادحة، لها بنيتها الخاصة والمعقدة "فإن القرارات العامة لا تصنعها النخب السياسية بمعزل عن الفئات الطبقية المختلفة في المجتمع. وبصورة عامة فإن الطبقة البرجوازية هي التي تتحكم في هذه الآليات وتملك وسائل التحكم فيها."(١٣)

الديمقراطية البرجوازية الليبرالية التي يتعبد الناس في محرابها، يسبحون بحمدها، ويتغنون بمآثرها هي التي تتحكم في وسائل الإعلام والتربية والتعليم والعمل. هي ديكتاتورية البرجوازية.(١٤)

لهذا عندما تنتصر الجماهير الشعبية في معركة الديمقراطية وتستطيع امتلاك أدوات ممارسة السلطة يكون من اللازم "أن تحولها ثوريا وتغيرها جذريا قبل الشروع في استعمالها" حتى تلائم طبيعة أهدافها ومشروعاتها الطبقية. فالقضية ليست قضية توزيع عادل للسلطة، بل قضية صراع طبقي وتحول ثوري في المجتمع لتحقيق العدل.

هكذا، ولهذا، يقول ماركس الشاب في «المانفستو»، "رأينا فيما سبق أن الخطوة الأولى في الثورة العمالية هو تحقيق الديمقراطية حتى تصبح البروليتاريا طبقة مسيطرة."(١٥) هذه ليست جملة بلاغية، لأننا عندما نذهب في البيان إلى ما سبق المشار إليها نجد "الهدف الفوري للشيوعيين وكل الأحزاب العمالية هو تنظيم طبقة البروليتاريا، إسقاط الهيمنة البرجوازية، واستيلاء البروليتاريا على السلطة السياسية." واضح من هذا الكلام أن "الطبقة لا تحقق وجودها وتثبت فعاليتها إلا من خلال تنظيمها السياسي." لكن الهدف الحقيقي لا يتضح تماما إلا إذا توغلنا أكثر في ما سبق، لأننا سنجد في الفصل الأول من «المانفستو» تحت عنوان «البرجوازيون والبروليتاريون» فقرة هامة جدا جاء فيها، "قامت كل الحركات، حتى الآن بواسطة أقليات أو لمصلحة أقليات، أما حركة البروليتاريا فهي الحركة الخالصة للغالبية العظمى ولمصلحة الغالبية العظمى." هكذا لا تكون السيطرة البروليتارية بديلا عن السيطرة البرجوازية، بل تكون سيطرة الغالبية العظمى ولمصلحة الغالبية العظمى بدلا من أقلية قد لا تزيد عن ٥ ٪.

١٨٤٨..الثورة في كل مكان

نعم، عندما اقترب ماركس الشاب من الثلاثين كانت ظروفا ثورية جديدة قد نمت في كافة أنحاء أوروبا، خاصة بالنسبة لتطور الأوضاع في ألمانيا، بلد ماركس وانجلز، التي تأخرت عن ثورة ١٧٨٩ لأسبابها الخاصة والموضوعية. لكن الأوضاع الاقتصادية والسياسية في ألمانيا كانت تواكب التطورات الفكرية والاجتماعية في أوروبا. ففي ألمانيا أخذت الجمعيات الطلابية في الظهور في الجامعات رافعة شعار **الشرف –الحرية – الوطن**. تذرعوا بإحياء ذكرى الإصلاح الديني البروتستانتي ومعركة ليبزج، التي دارت قبل أربع سنوات وهزم فيها نابليون، ليقيموا مهرجانا في قلعة فارتبورج في أكتوبر ١٨١٧ يعلنون فيه عن وجودهم عبر الحديث عن الوطن (فاترلاند)، عن رفض الألمان لهذا التشرذم بين أصحاب التراث الثقافي الواحد، المنتمون إلى أمة واحدة، ومع ذلك يعيشون في ٣٩ دولة مختلفة. من مزيج التطلع للحرية والنزعة القومية خرجت **حركة تيرنر** ورفعت علما ألوانه سود وحروفه ذهبية تخليدا لراية النضال ضد نابليون، وهو علم ألماني قديم.

لكن تظل الثورة الأم تحرك الأمور. في تلك الأيام الثلاث المجيدة، ٢٧ و٢٨ و٢٩ يوليو ١٨٣٠ قامت الثورة من جديد. هب شعب باريس إثر إعلان أربعة مراسيم تنال من حرية الصحافة والحريات العامة وقوانين الانتخاب. سقط شارل العاشر، أُجبر على التنازل ونصب مكانه دوق دأُورليان باسم لويس فيليب الأول.(١٦) تدعمت الحريات واستقرت الحياة النيابية. إلا أن هذه الأحداث ألهبت المشاعر وأثارت القلاقل في برونزويك وبادن وساكسوني وهانوفر وبفاريا. نجم عن هذه الأحداث إصدار دساتير في بعض الولايات والتخفيف من أساليب القمع.

لم يكد الألمان في ١٨٣١ يسمعون بالتمرد البولندي ضد قيصر روسيا والشروع في إقامة بولندا حرة موحدة، حتى اجتاحت ألمانيا موجة من التضامن مع الشعب البولندي شملت ألمانيا كلها. وفي هامباخرفست، في ٢٧ مايو ١٨٣٢، تجمع حوالي ٣٠ ألف معظمهم من الطلاب و**حركة تيرنر** ليعلنوا مطالبتهم بألمانيا ليبرالية موحدة وحرية الصحافة وإزالة المساوئ الإقطاعية، والتسامح الديني. لم يترددوا في المطالبة بالجمهورية.(١٧) بالطبع عمت موجة من الاعتقالات، وصدرت قوانين جديدة لمواجهة الليبراليين. لم يفلح الاعتقال والقوانين المقيدة، بل قامت مجموعة من الشبان والطلبة بمهاجمة قيادة الشرطة في فرانكفورت، في أبريل ١٨٣٣، لتحرير المعتقلين السياسيين، وخططوا للقبض على نواب البوندستاج وإقامة حكومة ثورية. لكن المحاولة فشلت. وردت الأرستقراطية صاحبة النفوذ بتشديد القيود التي صدق عليها مؤتمر فيينا الوزاري في ١٨٣٤. كما وضعت قائمة سوداء بكل الأحرار تمنعهم من دخول الولايات الألمانية الأخرى وتحرمهم من الوظائف الحكومية. هذا وقد فصل أساتذة الجامعات الذين احتجوا على إلغاء دستور مملكة هانوفر. بالطبع حدث كل هذا لضمان التنمية التجارية الصناعية ولتزداد أرباح الطبقة الحاكمة. لكن كان لا بد أن يؤدي هذا إلى ظهور طبقة عاملة صناعية يعيش معظم أفرادها في فقر مدقع، ١٥ ساعة عمل يوميا للأسرة (مع الزوجة والأطفال)، وأجور لا تسد الرمق. لهذا قام عمال النسيج، لأول مرة، في سيليزيا بانتفاضة طالبت برفع أجور الجوع، فرد أرباب العمل بغطرسة، "كلوا العشب." وقمع الجيش البروسي الانتفاضة. أضافت مثل هذه الأحداث بعدا ثالثا للنضال الألماني بعد الثورة الفرنسية. بعد المطالبة بالحريات، ورفع شعار القومية، ظهرت المطالب الاجتماعية التي لم تلبث أن تطورت إلى حركات اشتراكية وشيوعية. يقول جاك تكسييه، "نعلم جيدا من قراءة ماركس وانجلز أنهما أساسا ثوريان ألمانيان، لا يحتملان البؤس الألماني، ولا يطيقان جبن الليبراليين والديمقراطيين الألمان والبروس الرعديد."(١٨) فرغم المجاعة الناجمة عن جدب المحاصيل عام ١٨٤٧ قمعت مطالب العمال الجياع بقوة السلاح دون أن يحرك ساكنا أي من هذه القوى. ويقول المفكر الفرنسي جان لوي لاكاسكاد عن ماركس، "سجل حياته بين ١٨٤٥

و١٨٤٨ يظهر الترابط الوثيق بين إنتاجه النظري ونشاطه السياسي. العمل السياسي ينمي الفكري والعكس بالعكس." (١٩)

كان ماركس وانجلز في بروكسل منذ ثلاث سنوات، من فبراير ١٨٤٥. حوّل ماركس وانجلز من خلال الجهد التنظيمي والمؤتمرات الديمقراطية عصبة العدالة إلى عصبة الشيوعيين بنظام وأهداف جديدة. في ٢٢ سبتمبر ١٨٤٥ شكل مع فردريك انجلز، في بروكسل، منظمة الإخاء الديمقراطي تضم مناضلين من كل الجنسيات. لكن أهم إنجاز ثوري، خلال هذه السنوات الثلاث، كان لجنة الاتصال الشيوعية التي نبعت فكرتها أثناء الاجتماعات التمهيدية لتكوين الاتحاد الديمقراطي. أثناء هذه الاجتماعات قدم انجلز اقتراحا باجتماع دوري للمندوبين لتبادل المعلومات ووضع خطة العمل المشترك. في يناير وفبراير ١٨٤٦ وضعا هذه الفكرة في صورة لجنة – شبكة للتنسيق وتبادل المعلومات بين الشيوعيين في مختلف البلدان مستلهمين تجربة إنجليزية منذ ١٧٩٢ هي جمعية اتصالات لندن. وقد لعبت لجنة الاتصال الشيوعية هذه دورا هاما في كافة أنحاء أوروبا وفي ألمانيا على وجه الخصوص. ولما كانت عصبة الشيوعيين سرية وممنوعة في ألمانيا، فقد قامت كوادر لجنة الاتصال بإنشاء جمعية عمال ألمانيا العامة لنشر العلم، التي وصفها انجلز بأنها كانت جمعيات لتعليم العمال، أتاحت المجال للدعوة السياسية، ومن خلالها أمكن تجنيد العناصر الأكثر قدرة لتنمية حلقاتها. "كان عدد أعضاء هذه الجمعية لا يزيد عن ١٠٠ برئاسة عامل المطبعة س. بورن، وهو الذي أسس في ١٨٤٨ اتحاد العمال الذي امتد من برلين إلى ساكس وجزء من ألمانيا الشمالية والجنوبية حتى ضمت ١٥ ألف عضو، أكثر مما كانت تضمه عصبة الشيوعيين، في نفس المرحلة." غير أن المشكلة كانت، ومنذ البداية، أن الاشتراكيين والشيوعيين في ألمانيا وسويسرا كانوا مندمجين في الاتحاد الألماني بخلاف ما كان عليه الحال في فرنسا. لذلك لم تدر المواجهات بين الاشتراكيين والشيوعيين، بل دارت داخل الحركة الشيوعية نفسها. في هذه المرحلة كلف ماركس (من منظمة بروكسل) وانجلز (مندوب باريس) من قبل عصبة الشيوعيين بإصدار «المانفستو» وذلك في المؤتمر الثاني للعصبة في لندن (نوفمبر – ديسمبر ١٨٤٧). كما أنه بمجرد قيام ثورة مارس ١٨٤٨ في برلين أقام ماركس وانجلز وأعضاء آخرون من عصبة الشيوعيين في كولون، حيث أصدر مجلة «راينش زيتونج الجديدة» داعية للديمقراطية، لكنها لم تعمر طويلا لأنها أغلقت بمجرد إعلان حالة الطوارئ في كولون.

كانت ألمانيا تمور بالثورة، وأوروبا كلها في حالة غليان، وماركس وانجلز يعملان على مستوى القارة استعدادا ليوم الانفجار. حركات المعارضة القوية تجتاح أوروبا بتوجهاتها الديمقراطية الليبرالية. استيقظ الوعي الجماهيري أثناء مرحلة التصنيع، وبواسطة الحركات القومية المعادية للنظم

الأرستقراطية. أخذت المظاهرات تتدفق في الشوارع ومؤتمرات الاحتجاج تتوالى معلنة نفاذ الصبر. وهكذا اندلعت موجة من الثورات بدأت بفرنسا، ثم إيطاليا، فالإمبراطورية النمساوية وألمانيا.

في فبراير ١٨٤٨ قامت في فرنسا ثورة أسقطت لويس فيليب، وأقامت الجمهورية الثانية، لأن "المواطن الملك خان أنصاره من العامة وأبناء الطبقة المتوسطة الذين أجلسوه على العرش، إذ أنكر عليهم حق الاقتراع وانحاز بوضوح للأرستقراطية والبرجوازية الكبيرة الغنية." خرجت للشوارع مظاهرات شارك فيها ٢٠ ألف عامل. بإعلان الجمهورية الثانية تشكلت حكومة مؤقتة من القادة الثوريين، من الطبقة العاملة والوسطى على وجه الخصوص. أما في إيطاليا فالحالة لم تهدأ بها أبدا منذ سقوط النظام الفرنسي أيام جوزيف بونابرت. عادت الملكيات القديمة في المقاطعات، علاوة على النفوذ النمساوي في الشمال.[٢٠] لكن ظلت مملكة بيمونت مركز الليبرالية والقومية. وقد أدت انتفاضة ١٨٤٨، إثر فشل انتفاضات في ١٨٣٠ و ١٨٣١، إلى تمكين الملك فكتور إمانويل الثاني ووزيره كافور من تحقيق الوحدة الإيطالية حول مملكته بمساعدة فرنسا وجاريبالدي.[٢١]

انتقلت شرارة ثورة ١٨٤٨ بسرعة إلى ألمانيا، بعكس ما حدث في ١٧٨٩. ليس لأن الأخبار أصبحت تنتقل بسرعة بعد اختراع التلغراف، بل لأن الظروف كانت ناضجة للتمرد. انطلق التمرد الألماني من بادن في الجنوب الغربي، ثم انتقل إلى ولايات أخرى، وفي الربيع عم الجنوب كله. ركزت مطالب مارس على حرية الصحافة، وقضاء المحلفين، ونظام دستوري لكافة الولايات، وإقامة برلمان ألماني موحد. هذا وكانت الاحتجاجات في برلين وفيينا أكثر حدة. نصب عمال وطلاب فيينا المتاريس وسقط رئيس الوزراء مترنيخ وفر إلى إنجلترا. أما في برلين فقد تحولت المظاهرة أمام القصر الملكي إلى تمرد مفتوح. قامت المتاريس ودارت معارك سقط فيها قتلى وجرحى، حتى اضطر الملك فردريك وليم الرابع، الذي كان يرفض أن تفصل بينه وبين شعبه قصاصة ورق (كناية عن الدستور) لسحب قواته وإعلان موافقته على مجلس وطني، وعدم اعتراضه على الوحدة القومية. خضعت ولايات الاتحاد الألماني للاقتراع العام المتساوي لاختيار مجلس وطني سمي مجلس فرانكفورت، وكان معظم أعضائه من الأكاديميين. كان برلمانا بلا نفوذ ولا قوة، وإدارة لا تعترف بقراراتها الولايات الألمانية ولا الدول الأخرى، كما لا تعترف بعلمها الجديد – الأبيض والأسود والذهبي. وبلغ الأمر حد ذهاب النمسا للحرب ضد الدنمارك من أجل إقليمين متنازع عليهما، دون علم المجلس. وكانت ثالثة الأثافي، أو المفارقة الغريبة، عندما ذهب حشد من الثوريين الجمهوريين لمهاجمة النواب المتخاذلين، فلم ينقذ المجلس غير قوات حكام الولايات الذين قام المجلس لتصفية نفوذهم. على أي حال، ظل المجلس خلال خمسة أشهر يناقش الدستور الجديد: الاسم ألمانيا أو بروسيا، ملكية مطلقة أو

دستورية أو جمهورية، فيدرالية بين ولايات مستقلة نسبيا أو حكومة مركزية قوية.

لم يكن أصحاب المصالح الأقوياء ليحتملوا هذا الجدل. أعلن إمبراطور النمسا في ٧ مارس ١٨٤٩ دستوره الذي يشمل المجر وأقاليم من إيطاليا والبلقان في إمبراطورية الهابسبرج، متعددة الأعراق.[٢٢] قبل نهاية ١٨٤٨ كان الأرستقراطي الألماني العجوز اوتو فون بسمارك قد عاد إلى برلين هو وجنرالاته من إقطاعياتهم،[٢٣] وأمر جنرال فون رانجل باجتياح شوارع المدينة، معيدين للملك كامل سلطاته. فحل البرلمان وأصدر دستورا في مارس ١٨٤٩ عبارة عن تسوية بين الليبراليين الديمقراطيين والملكيين المحافظين، ملكية دستورية يرأس الدولة كايزر (قيصر) بالوراثة. لكن فريدريك وليم عندما واجه النواب الذين ذهبوا ليقدموا له تاج الإمبراطورية في ظل الدستور الجديد رفض بدبلوماسية أن يتلقى التاج إلا من نظراء! عاد للإحساس بأنه ملك **بحق إلهي**. الحكومة الشرعية ليست في حاجة لرضى المحكومين. وفي خطاب لأحد أقربائه الإنجليز صارحه بأنه "أهين بشدة إذ يقدم له الدهماء تاجا يدنسه عفن ثورة ويلطخه الوحل والقذارة."

كان لا بد أن تتمرد القوى اليسارية الثورية على هذه النتيجة. تمرد ١٠٤ من النواب واعتصموا في شتوتجارت من ٦ – ٨ يونيو كبرلمان مؤقت. وعندما حله الجنود بالقوة اشتعلت انتفاضة مسلحة من العمال والفلاحين والطلبة والحرفيين في وستفاليا وساكسوني وبادن في وادي الراين، قمعتها القوة العسكرية البروسية وأعدم القادة أو أودعوا السجون لمدد طويلة. عاد النظام العسكري الإقطاعي القديم تحت شعار **العلاج الوحيد للديمقراطيين هو الجنود!** وقام حتى ١٩١٨ نظام دستوري هزيل، الانتخاب فيه على ثلاث درجات .

كان لهذه الهزيمة جانبها الإيجابي رغم كل شيء. تعلمت شعوب ألمانيا أن النوايا الطيبة والإرادات الصلبة ليست كافية لتحقيق الهدف. إن عليهم أن ينظموا صفوفهم ويكوّنوا أحزابهم السياسية. وأخذ الناس يبدون اهتماما أكبر بالسياسة. إن الوحدة الألمانية في ١٨ يناير ١٨٧١، التي كانت هدف ثورة مارس ١٨٤٨، نتجت عن هذه الانتفاضة وإن سبكت على **الحديد والدم** بواسطة بسمارك.

شيوعيون وديمقراطيون

يلاحظ البعض، وهذا شيء لا ينكره أحد، أن العنف شائع في الأدبيات الشيوعية في هذه المرحلة، بل وفي البيان الشيوعي نفسه. لكن أستاذ الفلسفة المعاصر جاك تكسييه يرى أنه "إذا كانت الهيمنة البرجوازية تمارس أساليب استبدادية وتحرم البروليتاريا من أي حقوق سياسية فعلية، فنحن لا

نرى ما ينفي الشرعية عن العنف الثوري." كيف لا والحق في التمرد والثورة مسجل في تاريخ الفكر السياسي البرجوازي. على أي الأحوال فنحن لا تواجهنا أي مشكلة في هذا المجال، إذ لا خيار في مواجهة استبداد الأقلية غير عنف الأغلبية الثوري. تظهر إمكانية تحقيق البرنامج الثوري سلميا فقط عندما تكون أساليب السلطة البرجوازية غير استبدادية، أي إذا كانت المساواة السياسية والحريات السياسية متاحة للجميع، وهو الأمر الذي لا يتأتى إلا في إطار ديمقراطي ثوري. البرجوازية لا يمكن أن تسمح بهذه المساواة الشاملة، لأنها ستصبح أقلية وبالتالي ستفقد السلطة. الإطار الديمقراطي الثوري لا يتحقق إلا في المرحلة الأولى من مراحل انتصار ثورة شعبية ديمقراطية. يوضح انجلز هذه الحالة جيدا في مقدمة طبعة «المانفستو» في ١٨٩٥ حيث يقول، "إن مهمة البروليتاريا هي إقامة المؤسسات الديمقراطية." ويتضح الأمر أكثر عندما نطلع على مؤلف انجلز «مبادئ الشيوعية» (١٨٤٧)، الذي يعتبره البعض نوعا من مسودة «المانفستو». «مبادئ الشيوعية» عبارة عن سلسلة من الأسئلة والأجوبة. في إجابته على السؤال الثامن عشر – وفق أي مسار ستجري هذه الثورة؟ يقول انجلز، "تبدأ بوضع دستور ديمقراطي، يعني هيمنة الطبقة العاملة بطريق مباشر أو غير مباشر" بوصفها الغالبية العظمى. الطريق المباشر واضح في إنجلترا لأن الأغلبية هناك عمالية. أما فرنسا وألمانيا فعن طريق غير مباشر لأن الأغلبية فيها للبروليتاريا مع صغار الفلاحين والبرجوازيين الصغار الذين في طريقهم ليصبحوا بروليتاريا، فمصالحهم تجعلهم يتبنون نفس مطالبها. أهمية هذا الكلام أنه يؤكد على أن المشروع الشيوعي مشروع ثوري، خطوتهم الأولى تحقيق الديمقراطية ليس بالاقتراع العام فحسب، بل وبكل الحريات السياسية مع إقامة منظومة مؤسسات عامة يحكم الشعب السيد بواسطتها نفسه بنفسه. كل الكتابات والنشاطات السياسية لشيوعيين بروكسل (حيث كان ماركس وانجلز في ١٨٤٥)، ثم عصبة الشيوعيين تسير في هذا الاتجاه. الشيوعيون ينتمون للحزب الديمقراطي، ولا شيء يمنع الديمقراطيين من الانتماء للحزب الشيوعي. "كل شيء يؤكد أن الديمقراطية، سواء السياسية أو الاجتماعية، جزء لا يتجزأ من الفكر الاشتراكي، وأن ماركس وانجلز كانا ديمقراطيين بإخلاص." صحيح أن ماركس كان ديمقراطيا وثوريا في نفس الوقت، الأمر الذي لم ينكره أبدا. كل ما في الأمر أن المسألة، بالنسبة له كما كانت بالنسبة للكثيرين من مفكري القرن التاسع عشر ومن غزارة الدماء المراقة على مسرح القارة، أن الديمقراطية لا يحققها غير السلاح، غير العنف الثوري لمواجهة الإرهاب السلطوي. غير أن المشكلة تظل في صمت «المانفستو» عن المرحلة الثانية من مراحل الثورة البروليتارية. المرحلة الأولى هي مرحلة الثورة الديمقراطية، كما يقول انجلز. لكن مرحلة تمكين البروليتاريا من السيطرة السياسية، وهذا الكلام العام عن ديكتاتورية البروليتاريا – متى؟ وبمن؟

وعلى من؟ وكيف يكون التعامل مع حلفاء الثورة الديمقراطية: الفلاحين والبرجوازية الصغيرة؟ لقد وجد ماركس بصددها أن المصالح المتقاربة توحد المطالب ولا تحقق أي مشكلة مع الحلفاء الذين في طريقهم ليصبحوا بروليتاريا. لكنه لم يوضح كيفية التعامل مع هؤلاء الحلفاء. هل بأسلوب **الهيمنة** أي الاستيعاب الذي تحدث عنه جرامشي في «دفاتر السجن»، بوصفها "الطريقة الوحيدة التي يمكن اتباعها مع الحلفاء؟!"[٢٤]

لم تطرأ فكرة فرض السيطرة بقوة السلاح على ماركس، ولا كلام عن هذا الموضوع عند انجلز، وبقيت الضمانة الوحيدة هو ما قاله ماركس وانجلز مرارا وتكرارا عن الأرضية المشتركة ونقاط تلاقي المصالح بين البروليتاريا والقوى الاجتماعية الأخرى في المعسكر الديمقراطي. رغم كل هذا كان هناك حوار يدور حول **المصالح الموضوعية والوهم الأيديولوجي**، تسببت فيها الهزيمة التي عمت أوروبا في ثورة ١٨٤٨، والردة الرجعية التي شملت كل بلدان القارة. فظهرت "استراتيجية جديدة حددها للطبقة العاملة يعاقبة جدد وبابيفيون جدد، لا يرون أن الرجال يصنعون التاريخ على أرضية مصالحهم الموضوعية، ولا تساوي ضمانات الأرضية المشتركة ولا نقاط التلاقي عندهم شيئا، رغم كل شرف مقصدهم." ففي بيان عصبة الشيوعيين، في مارس ١٨٥٠، تحس أن "تكتيك ديكتاتورية البروليتاريا الثورية ينطبق أيضا على الحلفاء الديمقراطيين،" بل وتردد أن ماركس وانجلز، إثر تجاربهما القاسية في ثورة ١٨٤٨، التي اعتبرها ماركس هزيمة شخصية له، تبنيا مبادئ وشعارات بلانكي المتعلقة "**بالقدرة المطلقة للعنف بغض النظر عن الظروف الاقتصادية**." وفي نظري، أن في هذا خلط كبير بين **العنف الثوري** من جانب وبين **الإيمان بالقدرة المطلقة للعنف بغض النظر عن الظروف الاقتصادية**، من جانب آخر. على أي حال، هناك دراسة تبدد أي لبس حول ديمومة التحالف مع الفلاحين هي «الثامن عشر من بريمير (أكتوبر) ولويس بونابرت»، ففيها يتحدث ماركس عن أن الفلاحين في فرنسا، لم يعودوا يؤمنون بمكسب جزئي، بل بالإطاحة بكل منشآت الدولة، "وهكذا تكسب الثورة البروليتارية جوقة المنشدين التي بدونها تصبح أغنيتها، في كل الأمم الفلاحية، أنشودة جنائزية."[٢٥] هنا تجتمع البلاغة مع دقة التعبير لتعبر تعبيرا واضحا عن حتمية التحالف مع الفلاحين، فالأغنية التي يؤديها فرد، ولو حزب البروليتاريا وحده، مهما كانت بهيجة تتحول إلى أغنية جنائزية حزينة إن لم تحتضنها جموع حلفائها الفلاحين (جوقة المنشدين). ولهذا نراه يؤكد في هذه المرحلة، ما بعد ١٨٤٨، أنه "بخلاص البروليتاريا متحالفة مع الفلاحين يتحقق الخلاص للجميع."

لا مشكلة في مرحلة النضال الأولى لانتزاع الديمقراطية. أما المرحلة الثانية والتي هي مرحلة ضمان ألا تنقض البرجوازية على مكاسب الثورة لتسرق الديمقراطية – عودة الملكية بعد الثورة

الفرنسية وتدمير كل ما حققته ثورة ١٨٤٨ في ألمانيا وأوروبا – وتأمين بقاء البروليتاريا وحلفائها في السلطة، فلا ماركس ولا انجلز جعلا ضمان تأمين استمرار الديمقراطية يستدعي اللجوء للدكتاتورية، خاصة وقد أصبح لهذه القضية بعدا هاما في عصرنا الحالي، أرى أن المبدأ الأصلي منه براء.

قد يرى البعض في كلامي هذا إثارة لقضايا لم تظهر إلا في الدولية الثالثة.[٢٦] لكن ألم تكن مشكلة الدولية الثالثة هذه موجودة في تاريخ الشيوعية! ألم يرد في كتابات ماركس الشاب في ١٨٤٤ و ١٨٤٥ "أن اليعاقبة عاشوا حالة الوهم السياسي دون أن يمنعهم هذا من أن يكونوا واقعيين إلى حد ما ...وأن الإرهاب كان قرينهم!"[٢٧] كان ماركس إذن هو من طرح مشكلة العلاقة بين الوهم والعنف. هل كانوا هم أنفسهم متوهمين في ١٨٤٨؟ يقول جاك تكسييه، "لا أريد أن افترض أن كل عنف هو محصلة للوهم. المهم هو معرفة أي ظروف هي التي تحقق اللقاء بين الوهم والعنف." جذر المشكلة في العقلانية. الأمر يصبح غير عقلاني عندما نسعى لحل مشاكل لا تتوفر لها ظروف الحل. لهذا يحذر الفكر الاشتراكي من الانزلاق إلى التطرف. فالتطرف مطلق لا يعترف بالنسبية ولا بضرورة توفر ظروف الحل، وبهذا فهو غير علمي.

فصل الخطاب حول الديمقراطية والتعامل مع الحلفاء، في المفهوم الماركسي، جاء في محاضرة ألقاها ماركس، في مؤتمر لندن للاتحاد الدولي للعمال في ٢١ سبتمبر ١٨٧١، بعنوان «العمل السياسي للطبقة العاملة» قال فيها، "يجب أن تعرف الحكومات أننا نعرف أنكم القوة المسلحة الموجهة ضد البروليتاريا، لكننا سننتصر عليكم بالطرق السلمية متى وجدنا إلى ذلك سبيلا، وبالسلاح إذا أصبح ذلك ضروريا." هذا مع الدولة الاستبدادية التي تملك "القوة المسلحة ضد البروليتاريا" والتي تحرم الأغلبية العظمى من حقوقها الطبيعية والسياسية. حتى في مفهوم الهزيع الأخير من القرن التاسع عشر لا يلجأ إلى العنف ضد الدولة الاستبدادية إلا إذا "أصبح ذلك ضروريا." فما بالك بالحلفاء الديمقراطيين، الاشتراكيين الديمقراطيين والفلاحين. إنهم جوقة المنشدين الذين بدونهم تصبح الثورة الاجتماعية لحنا جنائزيا.

فيلسوف القرن الواحد والعشرين

وضعت الأسس النظرية للاشتراكية العلمية في مرحلة نضوج الثورة الشعبية، ثورة الجماهير المُسْتغلة، ثورة البروليتاريا وحلفائها بعد الثورة الصناعية. وضعت النظرية من خلال التجربة والممارسة، خلال سلسلة التمردات في ١٨٤٨ و ١٨٧١. نظرية تدفقت فيها روافد وتشابكت تيارات كلها تنشد الخلاص للبشرية، القضاء على استغلال الإنسان للإنسان وتحقيق العدل، هنا

والآن، فوق هذه الأرض. كان في ألمانيا ماركس وانجلز، وبعد ذلك ظهر في إيطاليا لابريولا وجرامشي، وفي فرنسا لافارج ولانجفين. ظهرت روزا لوكسمبورج في بولندا، وهرتزن وبليخانوف ولينين وتروتسكي في روسيا. كوكبة هامة من الفرسان تصدت لحلم العدل القديم، لهذا الحلم الذي تصدت له الرسالات السماوية، وعندما لم تجد له مكانا على الأرض أجلته إلى موعد قادم، في مكان آخر، في عالم آخر، هو عالم الغيب. تمردات ونضالات البشرية كانت تنتصر في معركة وتخسر معركة، في مد وجزر، لكنها رغم الجزر والانكسار كانت تتقدم دوما إلى الأمام لأنها كانت تتوصل إلى بنية اجتماعية، وعلاقات إنتاجية أكثر تقدما، وإن لم تحقق العدل كما تتمناه، كما تنشده.

سنتتبع في الصفحات التالية المجرى الرئيسي لقمة تمرد الإنسان على الظلم، الذي استطاع أن يحول حلم العدل من اشتراكية خيالية إلى واقع وعلم. استطاع كارل ماركس، وزميله فريدريك انجلز، أن يضعا أسس الاشتراكية العلمية لتحقيق مادية التاريخ وأن يحددا الدور الثوري التاريخي في بنائها للطبقة العاملة وكل الأجراء، حتى أصبح هذا المنهج أكثر المناهج التي تساعد على تغيير العالم. إن الإنسانية، بعد أكثر من مائة وخمسين عاما من صدور «المانفستو» لم تعرف منهجا أكثر تقدما من المنهج الماركسي. لهذا لم يجانب الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا الحقيقة أبدا، ولا كان مغاليا، عندما قال، **"إن ماركس هو بالفعل فيلسوف القرن الحادي والعشرين."**

إذا كان هيجل قد طرح قضية تمييز المثالي عن المادي دون أن يفصل بينهما، وأن الوعي الإنساني هو الوعي الذاتي، فالإنسان = وعي ذاتي، وإذا كان الكسندر هرتزن (١٨١٢ – ١٨٧٠)،[٢٨] كما يراه البعض، قد حول المثالية الهيجلية إلى مادية جدلية سميت **جبر الثورة**، فإن ماركس وجد أن الإنسان يخلق ويشكل مواد لأنه مصنوع من مواد، لأنه في أعماقه طبيعة. النظرة لعلاقة الإنسان بالطبيعة كعلاقة جدلية: **الطبيعة صنعت الإنسان والإنسان يصنع الطبيعة.** فتحت المادية الجدلية مرحلة جديدة في الفلسفة الحديثة، وكان ظهورها ثورة في تاريخ الفكر الإنساني، تتمحور حول **الإنسان الخالق المخلوق.** يقول عالم الطبيعيات الروسي بتشورين، "الإنسان قادر أن يخلق كما خلقت الطبيعة."[٢٩] المادية الجدلية تطوير للفلسفة المادية القديمة وللنظرة الجدلية العريقة. إلا أن ماركس وانجلز جمعا بين الفلسفتين منطلقين من آخر المكتشفات في علوم الطبيعة، ومن الخبرة التاريخية الإنسانية، وأثبتا أن المادية لا يمكن أن تكون علمية إلا إذا كانت جدلية، كما أن الجدل لا يمكن أن يكون علميا بصدق إن لم يكن ماديا. لقد تحقق الاستعمال العلمي الحقيقي للجدل على يد ماركس وانجلز عندما طبقاه على فهمهما المادي للعملية التاريخية وتطور المعرفة، مع تعميم النظرة المادية على العمليات الواقعية التي تحدث في الطبيعة والمجتمع والفكر. وبهذه الطريقة أصبح الجدل العلمي أساس القوانين

التي تحكم تطور الوجود وقوانين المعرفة. هو ليس مجرد فن النقاش والجدال، ولا طرح السؤال وتلقي الجواب. ليس تصنيف المفاهيم وتقسيم الأشياء إلى أجناس وأنواع، ولا هو صيرورة، أي حالة حركة وتغير وتحول وتطور دائم دونما رابط داخلي يشكل كلا متصلا لهذه الحركة كلها. كان هيجل يقول إن الجدل هو "حياة ونفس التقدم العلمي، إنه الدينامية التي تعطينا وحدها رابطة وضرورة كافيتين في جسم العلم." إلا أن هذه الأفكار الجدلية تلاشت في فلسفته المثالية عندما ادعى أن تطور العلم والمعرفة قد قطع مساره حتى الكمال. ولهذا كان على ماركس أن يستأصل المضمون المثالي لفلسفة هيجل، وأن يزيل عن المادية أي أثر لمذاهب الماديين القدامى التي كانت إما ميتافيزيقية أو آلية، والتي كانت تربط المادية في نظرتهم للطبيعة بالمثالية في تفسيرهم للظواهر الاجتماعية. لقد تمسك ماركس بأن العالم مادي ولا شيء فيه بجانب المادة غير قوانين حركتها الجدلية وتغيرها، هذا هو حجر الزاوية في المادية الجدلية.

هكذا ليس الجدل المادي معني بالوجود (أنطولوجيا) فحسب، بل هو تعاليم معرفية (إبستمولوجية) أيضا. **منطق يعتبر الفكر والمعرفة مساويين للوجود الذي هو في حركة وتطور. كما أن الأشياء والظواهر في حالة صيرورة وفي عملية تطور نتيجة للتناقض الداخلي فيها الذي هو المقولة الرئيسية في الجدل المادي.** هو القوة الدافعة ومصدر كل تطور. وتحكم التطور الجدلي مبادئ تتلخص في الترسبات الكمية التي تؤدي إلى تغيرات كيفية، وبالتالي نفي اللحظة المبدئية في التطور: **المادة في حالة وجود وعدم متطور متجدد في صيرورة دائمة، دونما طفرة، دونما انقطاع.**

الجدل المادي هو المنهج الفلسفي لبحث الطبيعة والمجتمع، مع الترابط في كل لحظة من لحظات تطور العالم بين عناصر المطلق والنسبي، الثابت والمتغير. الجوهر الثوري للجدل المادي الذي لا يركن للجمود أو الركود جعل منه أداة للبناء العملي للمجتمع. السلاح الذي ألحق الهزيمة بالمثالية في تفسير جوهر المجتمع الإنساني، وخلق نظرة فلسفية متماسكة للعالم وتفسير قوانين المعرفة الإنسانية. محور فكره القيام بعملية إعادة بناء ثورية للعالم. هذه النظرة المادية الجدلية تعكس الجذور الطبقية البروليتارية للفلسفة الماركسية، على نقيض الفلسفات القديمة التي كانت تعكس الجذور الأرستقراطية. فالماركسية، ومن منطلق طبقي وبفهم عميق لحركة الصيرورة المتغيرة المتطورة المستمرة، كشفت أن العلاقات الرأسمالية ليست ابدية ووضعت يدها على أكثر الطبقات تناقضا مع الاستغلال والقمع الرأسمالي، وحددت مهمتها الخاصة ببناء مجتمع العدل اللاطبقي..المجتمع الشيوعي.

باختصار، لا مجال في المادية الجدلية لكافة الغيبيات، دينية كانت أو مثالية. الطبيعة تتطور بالغة أعلى أشكالها بما فيها المادة الحية والمفكرة، عن طريق أسباب في المادة نفسها وفي قوانينها، وليس بفعل

أي قوة تتجاوز الطبيعة. تؤكد المادية الجدلية ، ككل ما هو علمي، على أنها علم متطور. كل الاكتشافات الهامة في علم الطبيعة والتغيرات التي تحدث في الحياة الاجتماعية تثري وتدعم مبادئ وقضايا المادية الجدلية التي تستوعب كل دليل عملي جديد وكل خبرة تاريخية جديدة تكسبها الإنسانية.

المادية الجدلية في التطبيق

مادية ماركس الجدلية، أو ما يسمى **المادية الجديدة** تمييزا لها عن جدلية هيجل المثالية، يمكن أن نفهمها من خلال استعراض بعض أطروحاته عن فيورباخ. في الأطروحة الرابعة يرفض ماركس انطلاق فيورباخ من ازدواجية الديني والدنيوي، وجود عالم متخيل وعالم حقيقي، لأن الإنسان، بهذه الازدواجية، ينسلخ عن ذاته ويلجأ لمملكة أخرى في السحاب، رغم أن العائلة السماوية من صنع العائلة الأرضية ولا تقدم لها أي حل لمشاكلها غير المزيد من التمزق الذاتي والتناقض الذاتي. ولهذا حتى يعي الإنسان حقيقة التناقض، وبالتالي حتى يحل هذا التناقض، عليه أن يثور أوضاعه، أن يحل مشاكله الأرضية بنفسه.

أوضح مثال على هذه الازدواجية من وجهة نظره هي قضية **الدين أفيون الشعوب**. نحن نعرف الوهم دون أن نعرف مصدره. نرفض إدمان الأفيون دون أن نسأل أنفسنا ما الذي يدفع الإنسان لتعاطيه – تناقضات الحياة، المشاكل الاجتماعية، أو أمراض النفس الناجمة عن الرغبات المحبطة. على هذا الأساس أيضا طرح ماركس **المسألة اليهودية**. رأي ماركس أنه من الممكن أن يكون للظاهرة اليهودية جانب ديني. لكنه ينتقد المفكر الألماني برونو باور الذي "لم يفهم غير الأساس الديني لليهودية، وليس الأساس العلمي الحقيقي لهذه الظاهرة." هذا لأن ماركس يرفض اعتبار الإيمان الديني مصدرا في حد ذاته للظاهرة. لأن هذه النظرة تؤدي إلى "فهم الإنسان اليهودي من خلال الدين اليهودي، بدلا من أن نفهم سر الديانة اليهودية من خلال الإنسان اليهودي." ويؤكد ماركس أن اليهود كبشر واليهودية الدينية نفسها ما هم إلا نتاج الحياة البرجوازية، التي تجد في النظام النقدي منجزها الأعظم. "من هذا يتضح السبب في عدم تحقيق اليهودية العملية تكاملها إلا في العالم المسيحي المكتمل." وقد تجمعت آراء ماركس حيال هذا الموضوع في مؤلفه «المسألة اليهودية»، حيث يرد على برونو باور (١٨٤٤)، وفي «العائلة المقدسة» الذي يحتوي على نقده لماكس شتيرنر وفيورباخ وباور (١٨٤٥). وتدور أفكار ماركس في هذا الصدد حول رفضه الكامل للتجريد المبالغ فيه عند علاج هذه المسألة، وكونها تظل حبيسة النظرة الدينية، عند باور بالذات. لذا قام بتبديل الإشكالية **الدين** –

سياسية إلى إشكالية جديدة **اقتصاد** – **سياسية لا يوضع اليهودي السبتي**(المتدين) موضع الاعتبار، بل اليهودي العادي. أن يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض ونقد الدين إلى نقد السياسة. وبهذه الطريقة يقيم ماركس، في الجزء الثاني، من «المسألة اليهودية» معادلة **اليهودية = مجتمع برجوازي= أنانية = حاجات عملية!** على هذا الأساس المادي الجدلي يرفض ماركس ازدواجية فيورباخ الديني والدنيوي، ويعيد طرحها على أساس دنيوي فقط من خلال الاغتراب الذاتي: لما كانت ازدواجية الحياة تسلخ الإنسان عن ذاتيته لحساب ما اخترعه، فإن التمزق والتناقض الداخلي يزيد من حدة خطأ فيورباخ. تكمن المشكلة في الأساس في تناقضات المجتمع البرجوازي الواضحة. الإنسان اليهودي السبتي في علاقته باليهودي العادي. اليهودي العادي هو سر اليهودي السبتي، مثل المُلكية الخاصة والعمل، المجتمع المدني والدولة..الدين ليس حالة فكرية حلها في أن يغير الإنسان فكره، حلها أن يغير المجتمع.

يحاول فيورباخ كما ورد في الأطروحة السادسة حل قضية أصل الدين ويجعله الإنسان. لكن الإنسان في رأي ماركس ليس شيئا مجردا. الإنسان مجموعة علاقات اجتماعية. الأصل عند فيورباخ إنساني وعند ماركس واقعي؛ عند فيورباخ فرد وعند ماركس علاقات اجتماعية؛ عند فيورباخ نوع وعند ماركس تاريخ.

يعلق ماركس في الأطروحة على عدم رؤية فيورباخ غير الإحساس الديني بينما هذا الإحساس نفسه إنتاج اجتماعي، وأن الفرد المجرد الذي يحلله ينتمي إلى شكل اجتماعي معين، وأن فيورباخ يرى أن التاريخ "يفسره قلب الإنسان وحاجته للدين." إن هذا هو طريق الفلسفة السهل. لذا يطرح ماركس أن العكس هو الصحيح، وأن الإحساس والضمير منتجات اجتماعية، وإن اتجاهات التاريخ أكثر صعوبة لأنك يجب أن تصعد فيها مبتدئا من إشباع الحاجات الأساسية التي بدورها "ستدفع لحاجات جديدة." في التاريخ تلتقي بظروف إنتاج الحياة في العائلة الحقيقية ليس في مفهومها أو تخيلها. وتحدد أساليب الإنتاج، التي تربط بين الطبيعي والاجتماعي، علاقة واحدة مترابطة مع "التاريخ والصناعة وتبادل السلع"..إن الإنسان ما يأكل.

ونصل إلى القمة في الأطروحة التاسعة والعاشرة حيث يفرق ماركس بين الفلسفة المادية القديمة والجديدة، ملقيا الضوء على مفهوم الممارسة Praxis. الفلسفة القديمة فلسفة بديهة متأملة تعزل الحس عن الممارسة العملية، "هي بديهة أفراد منعزلين في مجتمع مدني برجوازي، أما الفلسفة الحديثة فهي وجهة نظر المجتمع الإنساني أو الإنسان الاجتماعي." القاعدة الطبيعية للدولة الحديثة هي المجتمع البرجوازي، أي الإنسان الفرد غير المرتبط بآخر بغير رباط المصلحة الخاصة، والضرورة الطبيعية التي لا يدركها. عبودية العمل المعني بحاجته الأنانية وحاجة الغير الأنانية. أما جدل الفلسفة الحديثة

فيضعه ماركس ببساطة قائلا، "المجتمع الإنساني أو الإنسانية الاجتماعية شيء واحد لأنها تعبر عن الخاصية التبادلية التي في الإنسان والمجتمع."

يجعل العمل المستلب الإنسان غريبا عن نفسه وعن الطبيعة، يفصل الحياة الفردية عن الحياة البشرية مبقيا على كل منهما تجريدية. هو الوسيلة العملية لتحويل موضوع الإنتاج والعمل المنتج إلى قوة غريبة، ويجعل من مجرد الوجود رأسمال العامل، والحياة ليست سوى حياة الملكية الخاصة "التي كلما صنع العمال فيها بضائع أكثر كلما أصبحوا هم أنفسهم بضائع!!" يقول ماركس، "أمام مثل هذه الحالة لا يوجد غير إجابة واحدة...الشيوعية. الإلغاء الفعلي للمُلكية الخاصة، تكريس الحاجات الإنسانية للإنسان وبالإنسان، وبالتالي عودة تامة بالإنسان إلى ذاته كإنسان اجتماعي، عودة واعية تتحرك محتفظة بكل ثراء النمو الداخلي."

ما دامت المادية الجدلية هي الخالق المخلوق، الفكر العملي، الإنسان الطبيعي، الطبيعة الإنسانية، كل هذا في نفس الوقت، فلا يمكن أن تكون المادية الجدلية إلا المادية العملية. يقول المفكر الايطالي لابريولا "إن الشيوعية هي حركة التاريخ الحقيقية." وكتب ماو تسي تونغ سنة ١٩٣٧ حول الممارسة Praxis واصفا العمل الاجتماعي بأنه "نشاط إنتاجي لكنه أيضا صراع طبقي، حياة سياسية...علم وفن...هو وجهة نظر أولية أساسية في النظرية المادية الجدلية للمعرفة."

إن طرح مفهوم الممارسة Praxis عند ماركس ينسف الميتافيزيقا الذاتية عند فيورباخ، ولا أعتقد أننا في حاجة لكي نقول إن العمل ينتج الإنسان بقدر ما ينتج الإنسان من خلال العمل. العمل هو الذي يصنع الإنسان والإنسان يصنع ويَخْلق من خلال العمل. العمل هو منتج الإنسان المنتج.

هذه المادية هي سلاح الثورة.

كان لا بد لهذه المادية الجدلية أن تجسد نفسها وتجد تعبيرها العام في المادية التاريخية التي هي التفسير المادي للتاريخ. وقد استفاد ماركس من التجارب المريرة في ١٨٤٨ لتطوير النظرية الثورية الاشتراكية والصراع الطبقي، ليضع مبادئ الفهم المادي للتاريخ في مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩).

المادية التاريخية

كان لا بد للفلسفة المادية الجدلية أن تؤدي إلى فهم مادي للعالم، طبيعة وتاريخا، من خلال رؤية الظواهر والأشياء في علاقتها الحقيقية مع بعضها البعض والتي أدت إلى أحداث التطورات

التاريخية، دونما أوهام موروثة تبعدها في وعينا عن صورتها الحقيقية، ولا أساطير شائعة غرست في مخيلنا الشعبي مغامرات أبطالها المزعومة. كانت المادية شرطا ضروريا لظهور علم التاريخ الاجتماعي، ولكي يطور انجلز مبادئ الفهم المادي للتاريخ إلى مادية تاريخية. "استعملت تعبير المادية التاريخية لكي أعني مفهوما عن مجرى التاريخ العالمي يرى السبب الأول أو القوة المحركة الحاسمة لجميع الأحداث التاريخية الهامة في تطور المجتمع الاقتصادي، في تغيرات أسلوب الإنتاج والتبادل، في انقسام المجتمع إلى طبقات مختلفة من جراء ذلك، وفي الصراع بين الطبقات."(٣٠)

المادية التاريخية إذن منهج مادي جدلي في فهم التاريخ، ميدانه المجرى العام لتطور التاريخ العالمي، تحولات القوى المنتجة، علاقات الإنتاج، الثورات الاجتماعية ودورها، الطبقات وصراع الطبقات، الإنتاج المتبادل، الخ . إنها المقولات والمفاهيم الأساسية للمادية التاريخية والتي تلعب دورا في حركة التاريخ. المفهوم المادي للتاريخ نظرة شمولية لمجمل لحظات ومستويات البناء الاجتماعي وتطوره التاريخي. كما يمكن، من جهة أخرى، اعتبار العلوم الاجتماعية المتخصصة كالاقتصاد والسياسة والأنثروبولوجيا، علامات كاشفة لا غنى عنها تثري المادية بمضامين واقعية حقيقية باندماجها فيها كمنهجية ومفهوم. فالعالم كان يتحول من الأشكال القديمة للحياة الاجتماعية ، التي أدت وظيفتها إلى أشكال جديدة، وذلك نتيجة ترسبات كمية أدت إلى تغيرات كيفية في صيرورة تاريخية. لهذا لا يمكن اختزال التطور الحضاري للبشرية في مجرد الانتقال الثوري من بنية اقتصادية اجتماعية إلى أخرى. ولا يختزل الانتقال الثوري في محض انقلاب عسكري. المادية التاريخية ليست أحكاما صارمة تتعاقب بموجبها التشكيلات الاجتماعية، في خمس مراحل لا يفلت من تواليها بلد.(٣١) ولا هي حتمية تاريخية كما لو كانت جبرية ميكانيكية. هي حسب المفهوم الماركسي "نتاج دراسة العملية التاريخية وفق منهجية مادية جدلية تاريخية." كما أنها ليست موقفا أيديولوجيا مسبقا يتخذ لنفسه نقطة انطلاق مكونة مسبقا، "فالاتجاه المادي في التحليل نشأ تاريخيا وتحدد باعتباره منهجا نقيضا لكل الأحكام المسبقة والأفكار القَبْلية في فهم العالم والتاريخ."

أجد من أهم الدراسات في هذا الموضوع ما قام به الفيلسوف الماركسي الياباني كانيشي كورودا الذي يرى أن فلسفة ماركس "تدور حول جدليات الطبيعة، وجدليات المجتمع أو المادية التاريخية، والمادية الجدلية، بل إن المضمون الكلي للفلسفة الماركسية يصور فلسفة المسار التاريخي للطبيعة Natura Naturans. وإن للمسار التاريخي للطبيعة ثلاث مراحل: الفلكية التاريخية، العضوية التاريخية، والاجتماعية التاريخية.(٣٢) المساران الأولان مختلفان تماما عن الأخير. الفارق

هو في نشوء طبيعة موحدة هي نتاج النمو الذاتي للطبيعة، وبالتالي تغيرت هذه الطبيعة فأصبحت الطبيعة الإنسانية الطبيعية Natura Naturata.

خصوصية هذه الطبيعة الإنسانية الاجتماعية تنبع من العمل الجماعي. الطبيعة الإنسانية العاملة في الطبيعة تخلق علاقات إنتاج وتقيم جماعة. هذا هو أصل الطبيعة الاجتماعية وأصل الإنتاج في حياة الناس. وقد نما المسار الاجتماعي تاريخيا، مرحلة إثر مرحلة، من خلال التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. هكذا تكون مهمة المادية التاريخية أن تبسط وتوضح القوانين التي تحكم المسار الاجتماعي التاريخي للإنتاج، الذي هو أعلى مراحل تفاعل الطبيعة مع قوانين البنية التاريخية للمجتمع في هذه المرحلة. إن جدليات الطبيعة تتعامل مع قوانين عامة شقت طريقها عبر المسارين الفلكي والبيولوجي اللذين أشرنا إليهما سابقا. إن جدليات المجتمع والطبيعة تفسر الأشكال الكاملة لحركة المادة الذاتية. إن المادية الجدلية هي المنطق الكوني الذي يغطي هذه المسارات التاريخية للطبيعة. هذا هو ما عبر عنه ماركس في «رأس المال» بالتمثيل Metabolism. للتمثيل بنية جدلية تماما. هو الشكل العضوي لتحويل الشيء (الطعام) إلى طاقة والعكس بالعكس. الطاقة (النشاط الإنساني) تتحول إلى شيء وأشياء، والعمل هو الشكل الاجتماعي للتمثيل. العمل تفاعل تمثيلي بين الإنسان والطبيعة.

نقطة أخيرة. المادية التاريخية تستند إلى الفهم المادي للتاريخ الذي طرحه ماركس في اقتصاده السياسي، أما النظرية التي كانت المرشد في دراسته للاقتصاد السياسي فهي الأيديولوجية الماركسية التي هي المقدمة المنطقية لهذه الدراسة. في إطار المادية التاريخية كمفهوم لمجرى التاريخ العالمي تحدث ماركس وانجلز عن نشوء المجتمع العبودي من تفكك المشاعة البدائية، وتناولا نشوء المجتمع الإقطاعي بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية نتيجة لتناقضاتها الداخلية وهجمات القبائل الحرة والشعوب المستعمرة. ثم حللا بالتفصيل، لا سيما ماركس في «رأس المال»، ولادة النظام الرأسمالي من أحشاء المجتمع الإقطاعي، وكشفا تناقضات الرأسمالية، واستنتجا على ضوئها الطابع التاريخي المؤقت للرأسمالية وضرورة حلول مجتمع جديد، اشتراكي أو شيوعي، محلها. عندما استقرت النظرة المادية للتاريخ على أساس عملي من خلال الاقتصاد السياسي أصبحت مادية تاريخية. المادية التاريخية هي علم التاريخ الاجتماعي.

تميز ماركس عن معظم الفلاسفة السابقين لأنهم كانوا مثاليين في فهمهم للحياة الاجتماعية. لم يستطع هؤلاء الفلاسفة معرفة أنه إذا كانت **قوى عمياء** تعمل في الطبيعة، فقد كان في المجتمع أناس هم كائنات ذكية تهتدي بدوافع حيوية. لقد أحدثت المادية التاريخية ثورة حقيقية في الفكر

الاجتماعي بأن أفرز ماركس المجال الاقتصادي وأفرز علاقات الإنتاج عن باقي المجالات والعلاقات الاجتماعية باعتبارهما العاملين الأساسين اللذين يحددان كل ما عداهما. فانطلقت الماركسية من طريقة الحصول على لقمة العيش، الحيوية في أساس كل مجتمع إنساني، لتقيم الصلة بين هذه الطريقة والعلاقات التي يدخل الإنسان فيها في عمليات الإنتاج. نسق هذه العلاقات الإنسانية هو الأساس والقاعدة الحقيقية لكل مجتمع والذي يرتفع عليه بناء فوقي سياسي وقانوني، وأجملت المادية التاريخية تصرفات الناس داخل إطار التشكيل الاقتصادي الاجتماعي وانعكاساتها على الجماهير العريضة، وعلى تصرفات الطبقات، عندما ظهر المجتمع الطبقي، بل والتصرفات المعبرة عن الحاجات الملحة للتطور الاجتماعي.

نستخلص من كل ما سبق أن المجتمع الرأسمالي ليس نظاما طبيعيا أبديا تشكل تاريخيا. هو مجتمع معين منفتح على المستقبل الذي يحتم زواله نتيجة لتناقضات القوى الاجتماعية وعلاقات الإنتاج في داخله، ونتيجة لأزماته الاقتصادية النابعة من طبيعته. هكذا تكون المادية التاريخية السلاح الفكري للبروليتاريا وكل المضطهدين في معركة الخلاص من الاستغلال – سلاحهم للإطاحة بسلطة الدولة والمجتمع البرجوازي، السلاح الفكري لتثوير العالم. تثوير العالم بالمفهوم المباشر هو نظرية الثورة، التي يجب أن تكون واضحة في الجمع بين الوسائل والأهداف في وحدة واحدة للإطاحة بسيطرة الدولة الرأسمالية التي هي التجسيد البيروقراطي للمجتمع البرجوازي الرأسمالي..وانتزاع السلطة. نواة النظرية الثورية هذه هي **علم الممارسة** Praxiology[٣٣] أي أن وظيفة المادية التاريخية في العملية الثورية هي بيان نوع كيان المجتمع التاريخي الذي نعيش فيه، وعلى أي اتجاه ينفتح هذا المجتمع التاريخي. مع ملاحظة والتنبه جيدا إلى أن أيا من التشكيلات الاجتماعية لا تهلك قبل أن تتطور القوى المنتجة التي تفسح هذه التشكيلة مجالا كافيا لها كي تحل محلها. بهذا تكون التشكيلة الاجتماعية الغاربة قد أدت وظيفتها ووجب عليها أن تزول.

براكسيولوجي..علم الممارسة

عندما يتسلح المتمرد بفهم مادي جدلي للحياة والوجود، وتفسير مادي لحركة التاريخ وتطور المجتمعات، يكون قد أعد لمعارك الخلاص ما تحتاجه من سلاح وعتاد فكري. عندما يجد المتمرد، الأكثر تضررا من الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي، أنه قد آن الأوان للتحرك والانطلاق، واثقا من أن المجتمع الظالم قد هرم و لم يعد لقواه قدرة على مواجهة زحف الجماهير المصممة على انتزاع السلطة، وعندما ينتزع المتمرد السلطة ويمسك بأزمة الأمور ليحقق العدل، يجد نفسه في حاجة إلى

منهج علمي بركسيولوجي لتغيير المجتمع. البراكسيولوجي هو ببساطة الجامع للوسائل المؤدية للأهداف، أو الأهداف وما تحتاجه من وسائل حسب الفيلسوف الياباني كانيشي كورودا. سواء كانت هذه أو تلك فهي في جدليتها وبطبيعة صيرورتها كينونة واحدة، التي هي في حالتنا، لا يتحقق العدل بدونها، ولا تقوم مملكة الإنسان إلا بها، ولا ينعم الناس بجنة فردوس أرضية في غيبتها: هي المادية في الممارسة Praxiological Materialism.

لا شك أن البراكسيولوجي يحتم الإطاحة بالسلطة المعادية وإقامة سلطة جماهيرية تحقق العدل. ولما كانت الملكية الخاصة مصدر الظلم ومفتاح الاستغلال المشرعة أبوابه على الناس، كما كانت دوما عبر التاريخ، كان لا بد من إنهاء هذه الحالة وتحقيق الملكية العامة لوسائل الإنتاج. عندما يملك المجتمع وسائل الإنتاج يصبح من الممكن العدل في توزيع الدخول فيزول الظلم. وحتى تتحقق بالفعل مملكة الإنسان الأرضية لا بد أن يعم الرخاء الذي لا يتحقق إلا بخطة إنتاجية تضمن تنمية الإنتاج وزيادة الدخل حتى تتحقق الكفاية. بالكفاية والعدل تدول دولة الظلم. بالكفاية والعدل يتحقق مجتمع الرفاهية والسعادة للجميع. بالكفاية والعدل ينعم الناس بالفردوس الموعود على هذه الأرض، في هذه الحياة. هكذا يمكننا بكل بساطة أن نحدد الاشتراكية العلمية بأربعة عناصر – ولأنها علمية فإن باختفاء أي عنصر منها لا تعود اشتراكية ولا علمية:

١ – الملكية العامة لوسائل الإنتاج.

٢ – خطة اقتصادية لتحقيق التنمية والكفاية.

٣– عدالة في التوزيع. (لكل قدر عمله في البداية حتى تبلغ لكل حسب حاجته، التي لا تتحقق إلا في المرحلة الشيوعية)

٤ – سلطة جماهيرية.

يثير هذا التجريد، رغم أنه غير مخل، عدة قضايا. الملكية العامة لوسائل الإنتاج، خاصة الثقيلة، وكذلك في قطاع الخدمات، يمكن أن نجدها في العديد من المجتمعات البرجوازية.(٣٤) كما أن التخطيط الاقتصادي تأخذ به العديد من المجتمعات الرأسمالية.(٣٥) وقد أدى نمو الحركة العمالية بعد الثورة الصناعية وتنظيم كل الأُجراء في نقابات قوية ، أدى هذا بالرأسمالية، خاصة إثر تمرد ١٨٤٨ و ١٨٧١، إلى تقديم تنازلات لفئات المجتمع الفقيرة الكادحة تزيل بعض الظلم ولا تبلغ حد العدل. إلا أن كل هذه الأمور مجتمعة جعلت الفيصل الأساسي، حجر الزاوية والضمانة الأكيدة، هو في السلطة الجماهيرية – الأمينة على إدارة وتشغيل وسائل إنتاج المجتمع، والتوزيع العادل، ووضع الخطة

الإنتاجية، ومراقبة حسن تنفيذها لتؤدي رسالتها - السلطة الجماهيرية ولا شيء غير السلطة الجماهيرية: سلطة الشعب والجماهير الكادحة في مجتمع بلا طبقات.

القضية المركزية هي مكان الديمقراطية في ظل الاشتراكية العلمية؛ السلطة في الدولة الاشتراكية وعلاقتها بما اصطلح على تسميته **ديكتاتورية البروليتاريا** في أدبيات الدولية الثالثة؛ الحريات العامة التي يجب أن يستمتع بها العمال والفلاحون وعموم الأجراء والبرجوازية الصغيرة وكافة فئات التحالف المعادي للرأسمالية المستغِلة. لأن الديمقراطية والحريات العامة هي الضمانة الأساسية ضد خطر تضخم دور البيروقراطية في اتخاذ القرار، خاصة عندما يتعلق الأمر بالصناعة الثقيلة وأولويتها على الصناعات الاستهلاكية التي أدت إلى نظرية التضحية بجيل حاضر لحساب أجيال مقبلة. إن صاحب الحق الوحيد في التضحية بجيل معين هو الجيل نفسه.

ولا يقل أهمية عن كل هذا طبيعة **الحزب القائد** وإمكانية تحوله إلى **حزب القائد** أو الرفيق الأمين العام، وخطر البيروقراطية الحزبية. إذ إن فاقد الشيء لا يعطيه. إن طبيعة الحياة داخل الحزب الأكبر إذا افتقدت الديمقراطية، تحت أي ذريعة، فإن هذا الوضع لن ينعكس فحسب على المنظمات الحزبية الأصغر بل على حياة المجتمع المدني ككل في الجمهورية الديمقراطية.

في غياب كل الضمانات الديمقراطية لا تقوم سلطة جماهيرية حقيقية وفعلية، وبدونها لا يمكن أن تكون الاشتراكية علمية حتى لو تحققت الشروط الثلاثة الأخرى. إن غياب السلطة الجماهيرية مناقض تماما للأيديولوجية الماركسية.

مستحيل أن يقوم فردوس الشيوعية الدنيوي في غيبة من حلموا به عبر السنين، في غيبة الإنسان المتمرد من قبل سبارتاكوس إلى ما بعد روبسبيير وبابيف، والذي يحلم حتى اليوم، حتى هذه الساعة، بهذا الفردوس الذي سيبنيه بيديه في ظل سلطته..السلطة الجماهيرية. قد يظن البعض أنني أسوق فرضيات، أو أنني أطرح قضايا مستحدثة كنتيجة لفشل التجربة السوفييتية، أو أنني أحاول الدفاع عن الماركسية التي ليست في حاجة لدفاع. إنما أطرح قضايا سبق أن طرحها في القرن التاسع عشر ماركس وانجلز، وفي القرن العشرين روزا لوكسمبورج وجرامشي.[٣٦] هي ليست أكثر من كلمة حق في نظرية ثورية تنشد العدل والحرية: نظرية تحرر بطبيعتها كل إمكانات وقدرات الناس ليحققوا العدل للبشرية الآن، وفوق هذه الأرض. نظرية ترفض بطبيعتها مصادرة حرية الغالبية العظمى من أبناء الوطن.

الديمقراطية قاعدة..العنف استثناء

الانتقائية أسوأ ما يقترفه رجل السياسة لتبرير موقفه. أن يلتقط من هنا وهناك ما يعزز رأيه ويحقق مصلحته بمعزل عن الظروف المحيطة، عن التوقيت وعن المناسبة ليتم، وهذا هو الأخطر، تعميمه. ويتكلمون عن العلاقات المعينة، داخل الإطار المعين، في المرحلة التاريخية المعينة، ثم يعممون على مختلف العلاقات والمناسبات والأطر والمراحل. يتشدقون بالظروف الموضوعية الخاصة، ثم يطلقون الحكم المطلق والنموذج المحتذى، بل الذي يجب أن يحتذى، في كافة الظروف والأحوال. في مثل هذه الحالة لا يصبح البراكسيولوجي علم ممارسة العمل الثوري، بل عبادة ذرائعية جامدة، ويتحول دليل العمل الثوري إلى مطية للعمل السلطوي..والنظرية والمنهج العلمي من كل هذا براء.

في المقدمة التي كتبها انجلز لطبعة «المانفستو»، الصادرة في ١٨٩٥، نوه بإيجابية مشاركة عمال ألمانيا في الانتخابات العامة، وأن هذه الممارسة من جانب الاشتراكية الديمقراطية الألمانية كانت على النقيض من فكر وممارسة أحزاب المعارضة في أوروبا اللاتينية التي تعتبر الانتخابات شركا سياسيا.[٣٧] تحدث في هذا الصدد عن الفوائد التي تعود على البروليتاريا من المعارك الانتخابية، فهي تسمح بقياس وتقييم قوى الأحزاب الأخرى، وتدخل العمال في علاقات مع فئات اجتماعية يجب كسب دعمها، وتفرض على الأحزاب طرح برامجها على الملأ. كما أن الطبقة العاملة تستفيد من كل مميزات المنبر البرلماني. وقد استشهد بنصيحة ماركس لحزب العمال الفرنسي في ١٨٨٠ بأن يحولوا حق الانتخاب "من وسيلة خداع كما كان حتى الآن إلى أداة خلاص." الفكر الماركسي لا يهدر أي إمكانية، والحركة الماركسية بطبيعتها تؤمن بالحريات الديمقراطية، من هنا كان موقف ماركس من الحزب الشيوعي الفرنسي وموقف انجلز مع الحزب الألماني، رغم أن النظام السياسي الألماني، حتى وقت كتابة المقدمة المشار إليها، لم يكن برلمانيا بالمعنى المعروف – لم تكن السيادة للشعب، والنصر الانتخابي لا يقود حزبا للسلطة. رغم غياب الديمقراطية في النظم البرجوازية التي تجعل الاقتراع العام امتيازا لطبقة سنسيست أو ملهاة عامة في النظم الاستبدادية.[٣٨] بالرغم من الموجة الرجعية البشعة التي سادت أوروبا بعد هزيمة تمرد ١٨٤٨، وشيوع العنف والقمع، الذي جعل الكثير من قوى التمرد تفقد الثقة في إمكانية انتزاع الديمقراطية بالطرق السلمية أو إمكانية تحول سلمي نحو الاشتراكية، فقد ظل ماركس وانجلز في مركز الاستيعاب الكامل لأهمية الديمقراطية. وحتى لا يطلع علينا أحد بأن هذا كان رأي انجلز الخاص في ١٨٩٥، بعد وفاة ماركس، نشير إلى «المانفستو» نفسه الصادر في ١٨٤٨، "هناك وضع آخر في ألمانيا. إن معركة الاقتراع العام ، معركة الديمقراطية إحدى أولى واجبات البروليتاريا المناضلة." بل إن كل الأحزاب الاشتراكية في القرن التاسع عشر قد وجدت أن الديمقراطية

هي مطلب الوحدة الوطنية، مطلب التحرير للشعوب المضطهدة في أوروبا، بل وشاركت في التكوين الجنيني لنوع من الأممية الديمقراطية. وأستطيع أن أؤكد أن ماركس وانجلز كانا على وعي تام بأنه ليس من قبيل العقل ولا المنطق العلمي النضال مباشرة من أجل برنامج شيوعي، وإن نقطة الانطلاق هي الإطاحة بالنظام القديم ومؤسساته السياسية الاستبدادية، أي النضال من أجل الديمقراطية. هل أدل على هذا من أن مجلة ماركس «راينش تزايتونج»، التي كان يصدرها في كولون، كانت تسمى أيضا «جريدة الديمقراطية»، أي المناضلة في سبيل الديمقراطية.

هنالك جانب آخر نظري وواقعي في نفس الوقت. كافة الثورات البرجوازية في القرن السابع عشر والثامن عشر قادتها أقليات لحساب أقليات. لهذا عبر «المانفستو» ولأول مرة عن طبيعة الثورة الاجتماعية، "إنها ثورة الأغلبية لحساب الأغلبية الساحقة." منذ ١٨٤٨ وماركس يرى أن انتزاع الديمقراطية هو الخطوة الأولى، تجمع القوى الشعبية حول الطبقة العاملة هو الخطوة الثانية. حتى بعد أن هزمت الثورة في ١٨٤٨، وتركزت السلطة الحقيقية في يد البرجوازية الكبيرة، فإن كل الطبقات الأخرى من الفلاحين والبرجوازيين الصغار تجمعت حول البروليتاريا. وكان هذا التجمع والالتفاف نتيجة للثورة الاقتصادية الصناعية التي حدثت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان العبيد والأرقاء وأقنان الأرض قوى منتجة ظهرت في مراحل مختلفة. مارس الإنتاج في مهن القرون الوسطى الحرفي الذي كان يملك أدوات الإنتاج. لكن عندما انفتحت طرق التجارة العالمية وظهرت أسواق جديدة بدت الحاجة لمزيد من السلع، فكان لا بد من أن يعمل عدة أفراد عند أسطى حرفي يملك أدوات الإنتاج، كما دعت الحاجة إلى وسائل إنتاج تزيد من كم المنتجات. حدث تناقض بين أسلوب الإنتاج ومتطلبات السوق المتسعة. بظهور هذا التناقض آذن عصر التجارة والصناعة الصغيرة المحدودة بالزوال. تركزت وسائل الإنتاج الحديثة والضخمة في أيدي القادرين على شرائها، و لم يعد أمام المنتجين الحقيقيين (العمال) إلا أن يبيعوا جهدهم اليدوي والعضلي لمن معه مال لشراء الآلات. ما يحدد معنى الرأسمالية البرجوازية هو فقدان العامل المنتج لملكية وسيلة الإنتاج. ثم كانت الثورة الصناعية إثر اكتشاف البخار ثم الكهرباء والتسابق على الأسواق، فكانت بداية القضاء على الورش والشروع في بناء المصانع الكبيرة. ثم أخذ الرأسمالي يجعل العمال، بمجرد شرائه لجهدهم، يعملون أكبر عدد من الساعات مقابل أجر الكفاف، يدفع أجرة ٥ ساعات ويجعلهم يعملون ١٢ ساعة. كل هذا ليحقق فائض قيمة ربحي بين الأجر والإنتاج. وعندما اكتشف الرأسمالي الأسواق الأجنبية المكتظة بالمواد الخام بأسعار زهيدة، تركزت رؤوس الأموال في يد مستثمرين، وتراكمت حتى أخذ الكبير يأكل الصغير، ويدور التنافس حول تجديد الآلات وتحديثها، فتراكم أكثر

فأكثر رؤوس الأموال وتتركز. الثروة التي أنتجتها البروليتاريا تتجمع في يد عدد أقل من الرأسماليين، بينما يزداد عدد العمال بالملايين. يستمر الحال على هذا المنوال إلى أن يأتي يوم يجد فيه ملايين المستغلين أنفسهم في مواجهة مع السادة ملاك وسائل الإنتاج..هذا اليوم هو يوم الثورة، يوم يتم تدمير البرجوازية وانتصار البروليتاريا، يوم انتصار الأغلبية الساحقة.

هكذا كانت الرؤية النظرية للمسار.

لا مكان للديكتاتورية إلا مع العدو

يعن للكثيرين ترك ديمقراطية الأغلبية الساحقة للتشبث بردود فعل انفعالية، جملة هنا وتصريح هناك حتى تطل الديكتاتورية بوجهها القبيح. لا شك أن انحياز قوى الريف الألماني في ١٨٤٨ للسلطة كان له أثره على ماركس، إذ اعتبر هذه الخيانة والهزيمة خيانة وهزيمة له شخصيا، ناهيك عن مذبحة يونيو ١٨٤٨ في فرنسا.[٣٩] في هذه الظروف صدر «بيان مارس ١٨٥٠» المتشدد لعصبة الشيوعيين والمتشبث بوحدانية البروليتاريا كقوة ثورية. بل إن هذه المحنة أدت إلى ظهور الاتحاد الدولي للشيوعيين الثوريين الذي تجمع فيه لبضعة أشهر الشيوعيون الألمان وجماعة بلانكي الفرنسية والميثاقيون الإنجليز.[٤٠] اتحدوا على أساس الثورة الدائمة وديكتاتورية البروليتاريا.[٤١] كان لزاما، وسط شرر الغضب المتطاير، أن ترتفع شعارات وأقوال متشنجة لبلانكي عن "العمل الجريء الذي تقوم به جماعة من الناس أولو بأس لانتزاع السلطة وإقامة ديكتاتورية مركزية." أما انجلز فقد أجل المواجهة إلى آخر القرن، "بعد ثورة ١٨٤٨ سيحدث النمو الرأسمالي في بلدان أوروبا الرئيسية، وفي نهاية القرن فقط ستجعل الثورة الصناعية الطبقتين الكبيرتين اللتين نمتهما الرأسمالية تتواجهان." لكنه كان قد هدأ عندما أتى آخر القرن ليتكلم في ١٨٩٥ عن المواجهة مع رأس المال الصناعي بواسطة "جيش الاشتراكيين الأممي الكبير. حتى إن لم يحقق هذا الجيش أهدافه، حتى إن كان بعيدا عن تحقيق النصر بضربة قوية واحدة، فإنه يجب أن يتقدم ببطء من موقع إلى موقع، في نضال صعب عنيد. لقد ثبت مرة وإلى الأبد أنه كان من المستحيل تحقيق التغيير الاجتماعي في ١٨٤٨ بمجرد ضربة قوية." هكذا نعرف أن الماركسية **لا تؤمن بالعمل الجريء** حتى ولو قام به **جماعة أولو بأس**، إنما تؤمن الماركسية **بحرب مواقع طويلة وصعبة**. أما ماركس، الذي يراه البعض ثوريا، أي ليس ديمقراطيا، فقد كان أول من أفاق من صدمة ١٨٤٨، لأنه رغم «بيان مارس ١٨٥٠» المغالي في التشدد، أعلن في الخريف انتهاء الثورة وانتهاء الأزمة الاقتصادية، "يجب انتظار عودة أزمة اقتصادية حتى تتضح لنا رؤية ثورية." وعندما لم يرض كلامه المغامرين قام بحل الاتحاد الدولي للشيوعيين الثوريين.

ربما بدا من السهل عند البعض القول بأن مفهوم الديكتاتورية أو ديكتاتورية البروليتاريا من صميم الفكر الماركسي، مع أن هذا ليس صحيحا البتة، إذ لا وجود له في العديد من النصوص الأساسية. كما أن هنالك، مثلا، طروحات غير دقيقة تقول إن ماركس في «الحرب الأهلية الفرنسية»[٤٢] انتقد القيادة السياسية للكومونة وضعفها، لأنها لم تُقِم ديكتاتورية البروليتاريا مع أنها ثورة اشتراكية. وفي رأيي لا يوجد شيء أكثر مغالطة من هذا. لقد كتب ماركس في ٢٢ فبراير ١٨٨١، بعد الكومونة بعشر سنوات، رسالة إلى صديقه ن. د. نيوفنهوس يقول فيها، "كانت [الكومونة] تمرد مدينة في ظروف استثنائية. لم تكن غالبية الكومونة اشتراكيين أبدا، وما كان بمقدورهم أن يكونوا. كان في قدرتهم بقدر بسيط من حسن التفاهم أن يحصلوا من فرساي [الدولة] على اتفاق مناسب للجميع. كان هذا هو الشيء الوحيد الممكن وقتها." كذلك لا يظهر مصطلح **دكتاتورية البروليتاريا** عند انجلز في «الرد على دوهرنج» ولا في كتيب «الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية». كذلك لا يعثر لهذا المصطلح على أثر في ثلاثة كتب وضعها ماركس وانجلز لعبت دورا كبيرا في ذيوع فكرهما. يقول جاك تكسييه، "كان ماركس وانجلز ثوريين دوما، الأمر الذي من الممكن أن يحبذ قبول فكرة الديكتاتورية ...صحيح أنهما يستعملان في «المانفستو» تعبير سيطرة الطبقة العاملة، كما أن الفصل الثاني من البيان يتحدث عن تدخل ثوري في حق الملكية وعلاقات الإنتاج البرجوازية." غير أن الإملاء والسيطرة لا يحملان معنى الاستبداد. ولا حتى العنف الثوري بالذات، في مرحلة الاستيلاء على السلطة لانتزاع الديمقراطية، يحمل معنى الاستبداد. هي من قبيل قرارات السيادة الشرعية. لو رضخت الأقلية البرجوازية طواعية وبالحوار لمطالب الغالبية العظمى من الشعب لما كان هنالك أصلا حاجة للثورة لانتزاع الديمقراطية. إنما يكون العنف والإملاء عندما ترفض الأقلية البرجوازية، متحصنة بسلطات الدولة، قرارات الأغلبية. الأغلبية عندما تنتزع السلطة تحكم بواسطة القانون وتفرض احترامه. وبهذا تفرض إرادتها ديمقراطيا على الأقلية التي هي البرجوازية. وحتى لا يقال إن تعبير الديكتاتورية ظهر في مقالات «راينش تزايتونج» فقد كان هذا بصدد الحديث عن الديكتاتورية الثورية عامة، لا ديكتاتورية الطبقة: الديكتاتورية الثورية اللازمة لمواجهة أساليب القمع الرهيبة للرجعية والعسكرية البروسية، أو السلاح الذي كان يجب أن تواجه به الثورة مذابح يونيو الشهيرة في فرنسا، التي مارسها الجنرال كافينياك. هي ديكتاتورية فرض الإرادة الثورية على القوى البرجوازية المعادية في خضم سعي الأغلبية الديمقراطية لانتزاع السلطة.

الجمهورية الديمقراطية لا الديكتاتورية

قضية الاستيلاء على السلطة ترتبط ارتباطا عضويا بإخضاع وشل جهاز الدولة القديم لتتمكن الأغلبية من السيطرة السياسية. إن إخضاع جهاز الدولة القديم لا يعني أن تتطور السيطرة السياسية إلى ديكتاتورية طبقة، حتى ولو كانت البروليتاريا. هل أدل على هذا من أن لينين أعلن بعد خمس سنوات من الديكتاتورية التي كان يجب أن تنهي جهاز الدولة القديم، "أن الجمهورية السوفييتية قد ورثت جهاز الدولة القيصرية!" العنف لا يحل بالضرورة المشاكل الحقيقية. الأغلبية لا تحطم ديكتاتورية الآخرين لتقيم ديكتاتوريتها. الديكتاتورية ليست بديلا عن تضامن الإرادات الحرة لحل مشاكلها بنفسها، وفي مقدمتها مشكلة البيروقراطية الكامنة في جهاز الدولة القديم.

نعم، ظهر مصطلح ديكتاتورية البروليتاريا في الأدبيات الماركسية في مواقع معينة. ومن المهم جدا معرفة التنوع في دلالات هذا المصطلح خلال القرن التاسع عشر. يعلن انجلز ، مثلا، من خلال «نقد برنامج إرفورت» أن "الجمهورية الديمقراطية هي الشكل الخاص لديكتاتورية البروليتاريا، هو النظام الذي يقوم بمجرد قيام الديكتاتورية الثورية بانتزاع السلطة والمصادرة الاقتصادية والسياسية للمجتمع البرجوازي والذي بواسطته تقيم الثورة نظاما اجتماعيا جديدا." هذا هو المفهوم التجريدي لديكتاتورية الثورة. أما شكل النظام الاجتماعي الجديد فهو ديمقراطي. ديكتاتورية فرض التغيير بمضمونها الاقتصادي السياسي، أثناء انتزاع الأغلبية السيطرة، التي يجب أن تقود المجتمع الجديد للشكل الديمقراطي الذي يضمن الانتقال السلمي الشرعي للاشتراكية من خلال **الجمهورية الديمقراطية**.

يكون اللجوء للعنف المسلح والإملاء ضروريا أحيانا للإطاحة بالسلطة السياسية والاقتصادية للطبقة المستغلة. إلا أن هذا الأمر يرتبط بشدة بالحرب الأهلية أو بالانتفاضة المسلحة: إذا جردت الأقلية (الطبقة المستغلة) جيشها وقوات أمنها لقمع الأغلبية (جماهير الشعب)، أو عندما لا يعود للصيغ السياسية القديمة وجود فعلي، والصيغ السياسية الجديدة لم تقم بعد. القوى القديمة منهارة و لم تمت، والقوى الجديدة فتية و لم تسيطر. في هذه الحالة فقط يكون العنف ضروريا، لأنه هو الذي سيقرر الصيغ السياسية والقانونية المنتصرة التي ستحدد الشرعية، ويمارس العنف لإنجاز التغيير فقط.

حتى لا يختلط علينا الأمر، ولخاطر ديدان الكتب والنصوص، نسوق مزيدا من الحديث عن الديكتاتورية. في دراسة ماركس عن «الصراع الطبقي في فرنسا» تحدث عن "ديكتاتورية كافينياك ومذبحة يونيو ١٨٤٨" وما تلاها. الديكتاتورية تعني هنا اللجوء للقوة، العنف المسلح والقمع الدموي ضد الطبقة العاملة الفرنسية. كان كافينياك يتصرف في إطار الشرعية لأن حالة الطوارئ

التي استند إليها قد صدق عليها مجلس نيابي منتخب ديمقراطيا. الديكتاتورية البرجوازية تنسجم دوما مع الشكل الشرعي حتى أن أحد مؤرخي المرحلة قال، "لكلمة الديكتاتورية استعمال دارج ومبتذل في أدب هذا العصر." السلطة التي تمارس بالقوة سلطة ديكتاتورية، حتى ولو مارستها سلطة دستورية شرعية. لهذا فإنه بعد استيلاء الجماهير على السلطة، وتقليم أظافر الطبقة المستبدة وقيام **الجمهورية الديمقراطية**، فلا شيء يبرر العنف حتى ولو باسم الشرعية.

يحاول بعض هواة التلاعب بالمفاهيم الثورية والفلسفية الحديث عما يسمى ديكتاتورية البروليتاريا أو الديكتاتورية المستنيرة لتبرير استمرار مصادرة السلطة الجماهيرية باسم **الثورة المستمرة**، أي الانتقال من الثورة الديمقراطية إلى الثورة الاجتماعية دفعة واحدة – أي محاولة الاستمرار في الثورة من القضاء على الإقطاع إلى القضاء على رأس المال، بعد التصنيع طبعا، وبناء الاشتراكية. كل هذا لتبرير غياب السلطة الجماهيرية، ودون توفر الوضع الثوري المناسب للثورة الاجتماعية. الوضع الثوري الذي نتحدث عنه هو المحصلة الكلية للظروف الموضوعية المعبرة عن الأزمة الاقتصادية والسياسية للنظام الاجتماعي المعني (البرجوازي في حالتنا). وللوضع الثوري خاصتان رئيسيتان: أن يستحيل احتفاظ الطبقة الحاكمة بسيادتها وتفوقها لأسباب موضوعية وتاريخية؛ وعدم استطاعة الطبقات المضطهدة العيش في ظل الظروف القديمة. كما أنه لا بد من توفر شرطين ذاتيين آخرين: أن تكون الجماهير الثورية المتضررة مستعدة لخوض المعركة وبذل كل التضحيات؛ ووجود حزب أو تنظيم طليعي (جماهيري وتقدمي) صاحب خبرة نضالية ويمتلك خطة تكتيكية واستراتيجية سليمة. هذه الشروط الموضوعية والذاتية تبطل نزعات المغامرة والانحرافات الانقلابية الملازمة باستمرار لما يسمى الثورة الدائمة. هذا المبرر السيئ للديكتاتورية، هو البديل الأسوأ عن السلطة الجماهيرية.

الجمهورية الديمقراطية هي المنجز الأعظم للثورة الديمقراطية التي لا غنى عنها للتحول الاشتراكي. الديمقراطية والاشتراكية حالة جدلية لتلازمهما واختلافهما. متلازمتان لأن الاشتراكية لا يمكن أن تتحقق إلا بإرادة أغلبية الجماهير المستغلة؛ ومختلفتان لأن الديمقراطية تعني أن سلطة القرار للأغلبية، وقرار الأغلبية بالنسبة للتحول الاشتراكي يعني الإملاء والفرض على الأقلية. هي نقطة فقهية هامة أوضحها ماركس في ١٨٧٥ وظل يكررها بعد ذلك باستمرار، "الثورة الاشتراكية تفترض مقدما الجمهورية الديمقراطية كساحة صراع بين البرجوازية والبروليتاريا." المفهوم المرحلي كان موضوع خلاف دائم بين لينين وتروتسكي. والحقيقة أن هناك تقاطعا بين الثورتين خاصة عندما نقول إن الثورة السياسية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير الثورة الاجتماعية، أو أن الديمقراطية تصاحب وتستدعي إجراءات تفجر التحول إلى الاشتراكية. كما يبدو هذا التقاطع واضحا من الإجابة على

السؤال الثامن عشر في مبادئ الشيوعية حيث يقول انجلز، "لن تكون للديمقراطية فائدة للبروليتاريا إن لم تساعد مباشرة على اتخاذ إجراءات تنصب مباشرة على الملكية الخاصة وتدعم وجود البروليتاريا." قيل هذا الكلام عام ١٨٩٥ عندما وضع انجلز مقدمة «الصراع الطبقي في فرنسا» لماركس، إذ أورد فيها شرحا طويلا ومديدا عن أنه وماركس كان أمام ناظريهما دوما نموذج الثورة العظمى الفرنسية، وأنهما كانا يظنان أن هذا النموذج قابل للتطبيق على مجمل الثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر. ومن هنا كان حديثه في ١٨٩١ "أن الجمهورية الديمقراطية هي النموذج السياسي المحدد لديكتاتورية البروليتاريا." كان يعني بالجمهورية الديمقراطية الجمهورية الفرنسية الأولى، جمهورية روبسبيير والكونفنسيون حيث الأغلبية الساحقة من الأجراء والفلاحين والسانكيلوت: جمهورية الغالبية العظمى، العمال والفلاحين والبرجوازيين الصغار، التي تمارس سيطرتها لبناء مجتمع العدالة المنشود. أي تملي إرادتها..هذا الإملاء هو المعني بالدكتاتورية. وهنا لا بد من وقفه.

قيام الجمهورية الديمقراطية ضرورة حتمية قبل مرحلة الثورة الاجتماعية والبناء الاشتراكي. الجمهورية الديمقراطية هي ديكتاتورية الأغلبية الساحقة من العمال والفلاحين والبرجوازيين الصغار. أما عن شكل هذه الديمقراطية فلا يسع الإنسان إلا أن يستبعد صورة الديمقراطية البرجوازية التي هي هيمنة طبقة، هيمنة أقلية. هذه البرجوازية الليبرالية، وطوال القرن التاسع عشر، لم تبد حماسا يذكر تجاه المؤسسات الديمقراطية. الديمقراطية الحقيقية تتضح من **القوى المحركة** صاحبة المصلحة في الثورة الديمقراطية. خلال الثورة الفرنسية كانت البرجوازية الصغيرة والعامة (السانكيلوت) هم الذين ناضلوا من أجل الديمقراطية بعد تصفية الإقطاع. في ١٨٤٨ كان جزء ضئيل من البرجوازية قد أصبح برجوازية كبيرة، رأسمالية تجارية صناعية انضمت للقوى المعادية، فكانت العودة للثورة الديمقراطية أصعب. مع ذلك في هذه المرة أيضا كانت القوى المحركة هي البروليتاريا الصناعية والبرجوازية الصغيرة. في ألمانيا تحالف ضد الديمقراطية **الكرويز** البرجوازيون الكبار و**الفونز** و**اليونكرز**.[٤٣] قضية ١٨٤٨ كان لها انعكاساتها على الثورة الروسية في ١٩٠٥. وجد لينين أنه لا يجب الاعتماد على البرجوازية الليبرالية للقيام بالثورة الديمقراطية. ولم يكن لينين وحده، بل إن كاوتسكي وآخرين من قادة الاشتراكية تبنوا نفس الرأي.[٤٤] ستكون كراهية الليبرالية البرجوازية وسياساتها القمعية أس كل النكبات السياسية في القرن العشرين.[٤٥] إذ أصبح على الطبقة العاملة، من وجهة نظر لينين، أن تقود هي الثورة البرجوازية الديمقراطية، وأن "يلعب الحزب دور الرأسمالية." ومن خلال هذه الحالة المعقدة لجأ البلاشفة إلى التفكير سياسيا في **السيطرة**.[٤٦] كل هذا يجب أخذه بحذر. فقد كان هنالك وما زال، في بعض البلدان، أحزاب برجوازية ديمقراطية وجمهورية ليبرالية تقبل بالإصلاحات الديمقراطية، لأن

الأمر يتعلق في النهاية بالمحتوى الاقتصادي الاجتماعي المصاحب للتحرك الثوري، فإن هذا المحتوى هو الذي يحدد **القوى المحركة**. عندما كان الماركسيون، في ١٨٤٨، يتكلمون عن الثورة الديمقراطية بوصفها برجوازية، كان هذا لأن التحولات الاقتصادية الاجتماعية كانت تعني الإطاحة بالنظام القديم، أي إلغاء المؤسسات الإقطاعية المكونة له اجتماعيا. كان المهم على المستوى البرامجي (مستوى البرامج) هو الإصلاح الزراعي. لهذا كان الماركسيون على حق عندما تكلموا عن ثورة ديمقراطية برجوازية، لأن العلاقات الريفية بين الملكيات العقارية الكبيرة كانت هي التي تساند الحكم القيصري المطلق، ولم يكن الإصلاح الزراعي يضر البرجوازية في شيء. إلا أن ثورات أوروبا الديمقراطية، منذ منتصف القرن التاسع عشر وما بعده، كانت اجتماعية وليست برجوازية. كانت المطالب الكبرى تدور حول حق العمل وتحديد يوم العمل بثماني ساعات، الأمر الذي أضفى طابعا طوباويا على الثورة، لأنها ذات طابع اشتراكي يفزع البرجوازية والثورة في حاجة للبرجوازية في معركة الديمقراطية خاصة في بلدان لم تكمل نموها الاقتصادي والسياسي. كان هذا هو التقاطع الحقيقي بين الاشتراكية والديمقراطية. كانت البرجوازية الرأسمالية الصناعية التجارية في ريعان الشباب، لم يكتمل نموها بعد، والبروليتاريا الوليدة لم تزل ضعيفة خبرة وتنظيما. لهذا فإن الأساس المبدئي يحتم الفصل بين مرحلتي الثورة الديمقراطية والاجتماعية. لكن قد يقال إن ماركس وانجلز أوليا اهتماما كبيرا لثورة ١٨٤٨ في أوضاع اقتصادية غير مواتية. الحقيقة أنه ما كان من الممكن إلا أن يولياها كل الاهتمام. كانت ثورة ١٨٤٨ ظاهرة تاريخية تعلن عن ظهور الطبقة العاملة على مسرح التاريخ لأول مرة في الأمم الأوروبية العظمى. كان ظهورا، في حد ذاته، يستحق الاهتمام...

ما العمل إذن؟

هل تمارس الثورة الديكتاتورية كي تتطور إلى الاشتراكية؟

ما هو الموقف من حلفاء الطبقة العاملة – البرجوازية الصغيرة والفلاحين – في هذه المرحلة؟

هل تستمر الثورة في ممارسة الديكتاتورية بعد انتزاع الديمقراطية وتدمير جهاز الدولة القديم، وتفرض التحول نحو الاشتراكية بأسلوب ثوري غير سلمي؟

وأخيرا، وليس آخرا، من سيمارس الديكتاتورية بعد أن يضع المجتمع يده على وسائل الإنتاج وتتحقق الملكية العامة لها، وبالتالي تزول الطبقات؟!

أسئلة كثيرة والحقيقة، حقيقة الماركسية وفكرها السياسي، لا يظهران إلا من خلال المقارنة بين النظرية والتطبيق، بين أفكار ماركس النظرية وأفكار لينين التطبيقية في الثورة والدولة.

هوامش الفصل الخامس

١) هي بالألمانية كما كتبها كارل ماركس Ad Feuerbach، ترجمت في الفرنسية Thèses sur Feuerbach، واختار لها سمير كرم في ترجمته للموسوعة الفلسفية السوفييتية، الصادرة عن دار الطليعة البيروتية في ١٩٧٤، «أطروحات حول فيورباخ». وإن كنت أميل إلى أنها في طبيعتها **تعليقات** على فيورباخ أكثر منها **أطروحات**، إلا أنني قررت اختيار الترجمة الشائعة.

يرى المفكر الفرنسي جورج لابيكا أن الأطروحات "أصغر وثيقة في تراثنا الفلسفي الغربي." فهي عبارة عن ١٢ صفحة ونصف طباعة، قطع صغير، و٦٥ سطرا، موزعة على ١١ أطروحة. الأولى في ١٣ سطرا وهي الأطول، والأخيرة والأقصر في سطر ونصف. إلا أن أثرها كان أكبر مما توقعه أحد. قُرئت وأعيدت قراءتها، جرت عليها تعليقات مختلفة، ربما لأنها كانت تضع الحد الفاصل بين كارل الشاب وماركس الشيخ.

رفض الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ (١٨٨٥ – ١٩٥٩) تسلسل الأطروحات الرقمي، واجدا إياه رسميا جدا وقدسيا، "كما لو كان الأمر متعلقا بقانون الألواح الاثني عشر أو الوصايا العشر!" لهذا فضل، لاعتبارات فلسفية، أن يكون نسق الأطروحات والمحتوى حسب التصنيف التالي:

(أ) مجموعة الأطروحات الخاصة بنظرية المعرفة فيما يتعلق بالبديهة والنشاط هي ٥، ١، ٣.

(ب) مجموعة الأطروحات المتعلقة بعلم الإنسان والتاريخ من زاوية الاغتراب، سببه الحقيقي والمادية الحقيقية هي ٤، ٦، ٧، ٩، ١٠.

(ت) مجموعة الاستنباط أو مجموعة الأطروحات الخاصة بنظرية الممارسة Praxis ، الفعل والتجربة هي ٢، ٨.

(ث) الأطروحة الأهم والفيصل هي ١١. لكل هذا يرى لوسيان جولدمان أن أهمية هذا الكتيب التاريخية لا تقل عن «مقال في المنهج» لديكارت، «نقد العقل البحت» (كانت)، و«ظاهريات الروح» (هيجل).

George Labica. Karl Marx: les Thèses sur Feuerbach. - Paris: Puf, 1987. p. 5, 24, 25.

٢) Albert Camus. L' homme révolté . - Paris: Gallimard, 2000. p. 171. (Folio essais, 15)

٣) الديركتوار حكومة فرنسا التي خلفت الكونفنسيون في ٢٦ اكتوبر ١٧٩٥. إدارية مكونة من خمس مديرين. قام مجلسان مقام الكونفنسيون: مجلس القدماء (الشيوخ)، ومجلس الخمسمائة. سقطت إثر انقلاب ٩ نوفمبر ١٧٩٩.

٤) نلاحظ هنا كيف تخلع الطبقة المنتصرة وكتابها ومؤرخوها الألقاب على الأعداء والأصدقاء. روبسبيير الشريف صديق الفقراء إرهابي وعصره عصر إرهاب، ونابليون المغامر، رجل الأقدار. المهم من يحقق المصلحة. (ف. ق)

٥) كلود هنري سان سيمون (١٧٦٠ – ١٨٢٥) مثالي طوباوي فرنسي. نبيل انضم للثورة وكان من اليعاقبة. أحد المؤسسين للاشتراكية الدولية الفرنسية. له العديد من المؤلفات الهامة في الاجتماع والاقتصاد والدين. كان لأفكاره أثرها على مشروع محمد علي النهضوي في مصر. آخر مؤلفاته «المسيحية الجديدة» (١٨٢٥).

اوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٥٧) فيلسوف وضعي فرنسي، تتلمذ على سان سيمون واستعار منه لفظ

الوضعية ليجعله عنوان المذهب الذي يحاول أن يخلق منهجا للبحث، أو منطقا للعلم، يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. من أهم أعماله «محاضرات في الفلسفة الوضعية» في ٦ أجزاء (١٨٣٠ - ١٨٤٢)، إلى جوار أعمال أخرى عديدة في الروح والتربية والسياسة.

٦) اعتبر المؤرخون والمحللون الثوريون بابيف شيوعيا حسب فهمهم، لأنه تحدث عن ديكتاتورية الشعب العامل بعد انتصار الثورة. إلا أنه، في الحقيقة، كان ثورة على الثورة: ثورة اشتراكية على الثورة البرجوازية. وهو ما ارتاه كتطوير طبيعي للثورة الفرنسية ونقلها من ثورة برجوازية إلى ثورة تلتزم بقضية الفقراء الذين قاموا بها وحققوا انتصارها. (ف. ق)

٧) جابرييل ده مابلي اشتراكي طوباوي من القرن الثامن عشر. دعا إلى الملكية العامة لأن الملكية الخاصة أساس كل شر، وتتناقض مع المساواة الطبيعية بين البشر.

حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. – القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١. ص ٣١٥.

٨) جورج كوتون (١٧٥٥ - ١٧٩٤) عضو الكونفنسيون ولجنة السلامة العامة. الضلع الثالث في مثلث السلطة الثورية: روبسبيير – سان جوست – كوتون. لعب دورا هاما في قمع الثورة المضادة في ليون. أعدم مع رفاقه يوم ١٠ ترميدور (يوليو).

٩) ول ديورانت، قصة الفلسفة. – ط ٦. – بيروت: مكتبة المعارف، دون تاريخ. ص ٣٨٢.

١٠) لودفيج اندرياس فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) فيلسوف مادي. أستاذ في جامعة ارلانجن. فصل من الجامعة لاتهامه بالإلحاد. أهم كتبه «نقد فلسفة هيجل» (١٨٧٩) و«جوهر المسيحية في علاقاته بالواحد وصفته» (١٨٤٥).

١١) أنور مغيث، الهيجليون الشباب والحالة السياسية والفكرية في ألمانيا. – القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠. ص ٢٧. (قضايا فكرية، ١٩).

١٢) فردريك انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) هيجلي يساري. شارك ماركس في الكثير من أعماله مثل «نقد الهيجليين الشباب» و«المانفستو». من أهم أعماله «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة».

١٣) هشام غصيب، دفاعا عن الماركسية. – دمشق: دار الينابيع، ٢٠٠١. ص ٧١.

١٤) يتحكم رأس المال في أجهزة الإعلام المؤثرة من خلال التمويل والإعلان والتحكم في أسعار الأجهزة والآلات والسلع التي يحتاجها الإنتاج الإعلامي، الذي تحول إلى صناعة وتكنولوجيا في الزمن الحديث.

١٥) «المانفستو» هو البيان الشيوعي الذي أعلنه ماركس وانجلز كبرنامج للحركة الشيوعية في بداية ١٨٤٨ قبل اندلاع الثورة، والذي اشتهر باسمه اللاتيني. يشرح في فصله الأول، «البرجوازيون والبروليتاريون»، قوانين التطور الاجتماعي وحتمية حلول أسلوب إنتاج محل آخر وإثبات أن سقوط الرأسمالية حتمي. يبين الطرق لإقامة النظام الشيوعي الجديد والمهمة التاريخية الملقاة على الطبقة العاملة في هذا الصدد. يشرح الفصل الثاني، «البروليتاريون والشيوعيون»، الدور التاريخي لحزب الطبقة العاملة الطليعي في إسقاط السيطرة البرجوازية والاستيلاء على السلطة والإجراءات الاقتصادية التي يتعين على البروليتاريا اتخاذها بمجرد الوصول للسلطة.

ينتقد «المانفستو» في الفصل الثالث، «الأدب الاشتراكي والشيوعي»، الاتجاهات البرجوازية المتنكرة تحت لواء الاشتراكية، محددا الموقف من المذاهب الاشتراكية والشيوعية الخيالية. ويحدد الفصل الرابع «موقف الشيوعيين من أحزاب المعارضة القائمة»، ويختتم البيان بالشعار المعروف: **يا عمال العالم اتحدوا!** الاقتباسات في هذه الفقرة من الفصل الأول والثاني من Marx et Engels. Manifeste du Parti communiste/ traduction de Corinne Lyotard. - Paris: Librairie General Francaise,1973. p. 51-80.

١٦) لم يكن دوق دأورليان من العائلة المالكة، بل مجرد أرستقراطي ليبرالي، لذلك سمي الملك المواطن.

١٧) The German 1848 Revolution: a German perspective. Der Blumenbaum. Vol. 15, no. 3, 1998.

١٨) Jacques Texier. Révolution et démocratie chez Marx et Engels. - Paris: Puf, 1998. p.31.

١٩) Jean-Louis Lacascade. Les métamorphoses du jeune Marx. - Paris: Puf, 2002. p.165.

٢٠) كان نابليون بونابرت قد ولى بعد احتلاله لإيطاليا عام ١٨٠٦ أخاه جوزيف ملكا على نابولي، وقد انتقل ملكا على إسبانيا في ١٨٠٨، إثر فشله في السيطرة على الأمور في إيطاليا.

٢١) جوزبي جاريبالدي (١٨٠٧ – ١٨٨٢) بطل الوحدة الإيطالية الذي كرس حياته وخاض المعارك في سبيلها، وتغنت الأناشيد ببطولة مقاتليه أصحاب **القمصان الحمر**. وقد نجح في تحقيق الوحدة الإيطالية، بالتعاون مع كاميللو كافور (١٨١٠ – ١٨٦١)، رجل الدولة والسياسي المحنك، بالتحالف مع فرنسا ضد النمسا، فقامت مملكة جلس على عرشها فيكتور إمانويل الثاني.

٢٢) الهابسبرج عائلة مالكة في أوروبا الوسطى حكموا النمسا من ١٢٧٨ حتى ١٩١٨.

٢٣) اوتو برينس فون بسمارك (١٨١٥ – ١٨٩٨) رجل دولة بروسي وأحد مؤسسي وقادة العسكريتاريا الألمانية. مكنه النصر على فرنسا في ١٨٧١ من تحقيق الوحدة وإقامة الإمبراطورية الألمانية.

٢٤) انطونيو جرامشي (١٨٩١ – ١٩٣٧) مفكر ومناضل ماركسي، مؤسس الحزب الشيوعي الإيطالي. أدين أمام محكمة فاشية فقضى ٢٠ عاما في السجن. جمعت «دفاتر السجن» أفكاره الرئيسية. الهيمنة أو الاستيعاب عنده هي البديل عن السيطرة، لأنها تقوم على الحوار والنقاش الديمقراطي فاستيعاب كافة القوى الحليفة في وحدة واحدة هي تجسيدا لوحدة المصالح وليست أمرا مفروضا.

٢٥) كتب كارل ماركس هذه الجملة ببلاغة ساحرة، بلغة آلهة الموسيقى الألمان "أغنية السولو تصبح لحنا جنائزيا بدون الكورال." المغني السولو هو المغني الفرد الأوبرالي، ويرمز هنا للبروليتاريا إذا انفردت بالمسرح و لم تحط بها جوقة المنشدين (الكورال) الأوبرالي، التي ترمز هنا للبرجوازية الصغيرة والفلاحين وعموم الأجراء، الذين بدونهم لا يكون للأوبرا بهاء ولا تكتمل. (ف. ق)

٢٦) الدولية الثالثة (الكومنترن) منظمة من كافة الأحزاب الشيوعية والعمالية في العالم، قامت للدعوة للاشتراكية العلمية. أسسها لينين سنة ١٩١٩ في موسكو، وحلها ستالين أثناء الحرب العالمية الثانية كتعبير عن التحالف مع الغرب البرجوازي الديمقراطي ضد النازية.

الدولية الأولى (الاتحاد الدولي للعمال) تأسس في لندن ١٨٦٤ متبنيا أفكار كارل ماركس.

الدولية الثانية تكونت في باريس سنة ١٨٨٩. هي التي نظمت منذ ١٨٩٠ الاحتفال السنوي بعيد العمال في أول مايو كيوم للنضال المطلبي للعمال ورفض التعاون مع الأحزاب البرجوازية.

هذا وقد أعلن تروتسكي دولية رابعة في ١٩٣٨ معادية للمفهوم الستاليني للدكتاتورية والحياة الحزبية الجامدة. لم تعترف بها الأحزاب الشيوعية التي تبنت الماركسية اللينينية.

٢٧) نقد لم يكف ماركس عن توجيهه للتطرف والتشدد الذي لا يعير الظروف الموضوعية التفاتا، الراغب في حرق المراحل وتصعيد النضال دونما اعتبار لموازين القوى، وبمعزل عن درجة نمو الحركة الجماهيرية تنظيما وأيديولوجيا، أي توهم حالة ثورية غير موجودة، مما يؤدي إلى العنف.

٢٨) الكسندر ايفانوفيتش هرتزن ديمقراطي ثوري روسي ومفكر مادي. مؤسس الحركة الشعبية نارودنيك. قام ببحث هام في التفسير لجدل هيجل، سمي فيما بعد جبر الثورة. اعترف لينين أن هرتزن "وصل دفعة واحدة إلى المادية الجدلية."

٢٩) أثناء زيارتي لكولخوز كالينين في كازاخستان بالاتحاد السوفييتي سنة ١٩٥٥ وجدت عبارة بتشورين هذه منقوشة على لوحة رخامية في مدخل المزرعة الجماعية التي أنتجت القطن الملون، لأول مرة في ميدان الزراعة. (ف. ق)

٣٠) فردريك انجلز، الاشتراكية والاشتراكية العلمية/ ترجمة إلياس شاهين. — موسكو: دار التقدم، دون تاريخ. ص ١٨.

٣١) تردد دائما مفهوم مدرسي لما سمي الحتمية التاريخية لتطور المجتمع كعملية أوتوماتيكية يمر المجتمع فيها حكما بخمس مراحل: المشاعة البدائية، المجتمع العبودي، المجتمع الإقطاعي، المجتمع الرأسمالي، المجتمع الاشتراكي.

٣٢) Kanici Kuroda. Praxiology of inter-human subjectivity/ translated by the Society for the Studies of Marx's Thought. - Tokyo: Kubushi Shobo, 1998. p. 44.

٣٣) بركسيولوجي Praxiology (علم الممارسة) وضعه في الأصل تادوتش كوتاربنسكي، رئيس أكاديمية العلوم البولندية، لبحث الأفعال المختلفة أو مجموعة الأفعال من زاوية فعاليتها. جوهر هذا المنهج يكمن في البحث والوصف العلمي (والتاريخي) للعادات ووسائل العمل المختلفة، بهدف كشف العناصر المكونة لها، والتوصل من ثم إلى توصيات علمية مختلة. ويدرس المنهج العلمي التفاعلي بين الأفراد وبين الأفراد والجماعات في عملية الإنتاج. (الموسوعة الفلسفية السوفييتية).

وقد وجد الفيلسوف الياباني كانيشي كورودا أن البركسيولوجي معروف عامة بوصفه مادية الممارسة. وأن البركسيولوجي هو الفيصل بين هيجل الذي شبه الفلسفة ببومة منيرفا (آلهة الحكمة عند الرومان) التي تفرد جناحيها فقط عندما يخيم الظلام، وماركس الذي أكد أن واجب الفلسفة ليس تفسير الحياة بل تغييرها، أو تثويرها، هذه الفلسفة الجديدة هي المادية في الممارسة Praxiological Materialism.

٣٤) مثل صناعة الحديد والصلب والتعدين والصناعات التي تحتاج لرؤوس أموال كبيرة ولا تحقق أرباحا إلا بعد زمن طويل. معظم هذه الصناعات تكون في الغالب ملك الدولة في البلدان الرأسمالية. كذلك الخدمات مثل الهاتف

والبريد والمواصلات غالبا ما تكون ملك الدولة، بل إنها قد تتداول بين الملكية الخاصة والعامة في نفس المجتمع كما حدث أيام مارجريت ثاتشر (المحافظين) بالنسبة لمؤسسات القطاع العام التي خصخصتها.

٣٥) تأخذ العديد من المجتمعات الرأسمالية بأسلوب الخطة الإنتاجية كوسيلة للتنمية، وتضع لها أطرا زمنية حسب احتياجاتها ومعدل إنتاجها، حتى الولايات المتحدة مارست التخطيط وأن أسمته **البرمجة** Programming بدلا من التخطيط الذي اعتبرته تعبيرا شيوعيا.

٣٦) شاركت كضيف في أعمال مؤتمر سان دنيس للحزب الشيوعي الفرنسي سنة ١٩٧٦، وقد طرح الأمين العام للحزب جورج مارشيه في تقريره أمام المؤتمر رفض الحزب الشيوعي الفرنسي لدكتاتورية البروليتاريا كركن من أركان الاشتراكية العلمية أو ضرورة من مستلزماتها، مبررا أنه في المجتمع الفرنسي الملايين من الأجراء Salarie يناضلون مع الحزب ويرفعون شعاراته وهم ليسوا من البروليتاريا، فلا يعقل أن يكون يوم انتصارهم هو يوم فرض الدكتاتورية عليهم. ومن المعروف في الدوائر الأممية أن الحزب الشيوعي الفرنسي كان من أوثق الأحزاب باللينينية والحزب السوفييتي، بل كان يرى أن **معاداة السوفييتية معاداة للشيوعية**. ورغم كل هذا طرح هذا الموقف، المخالف للتطبيق السوفييتي، في حضور كريلينكو، عضو المكتب السياسي ورئيس وفد الحزب الشيوعي السوفييتي في المؤتمر. وقد تبنى الحزب الفرنسي وجهة النظر هذه في المؤتمر. (ف. ق)

٣٧) يستعمل ماركس تعبير **القارة** أو **اللاتين** للتمييز بين الأنجلوساكسون الإنجليز والأمريكيين الأكثر تقدما، والمستمتعون بحركات عمالية ومنظمات نقابية متقدمة، وبين النظم الأوروبية الملكية والاستبدادية في القارة. كذلك استعمل أحيانا تعبير **اللاتين** كنية عن التشدد الفرنسي والإيطالي في التعامل مع البرجوازية، دون تفرقة بين ليبراليين ومحافظين، إبان ثورات القرن التاسع عشر في ١٨٣٠، ١٨٤٨، و ١٨٧١.

٣٨) **السنسيست** هم دافعو الضرائب الذين يستمتعون بامتياز المشاركة في الانتخابات. كان هذا يؤدي إلى حصر التصويت في طبقة معينة.

٣٩) إثر إغلاق بعض الورش الصناعية في فرنسا في يونيو ١٨٤٨ وجد ١٢٠ ألف عامل أنفسهم بلا عمل، فقامت انتفاضة شعبية في باريس، أعلنت على إثرها حالة الطوارئ. عين الجنرال كافينياك رئيسا للسلطة التنفيذية الذي أغرق الانتفاضة في حمام دم أنهى حياته السياسية.

٤٠) **الميثاقيون** ينتسبون لحركة ديمقراطية بريطانية معظمها من العمال، كانت لها شعبية بين ١٨٣٨ و ١٨٤٨. قامت على ميثاق من ست نقاط لإصلاح قانون الانتخاب وإلغاء الملكية. بلغت أقصى قوتها بقيادة فرجوس اوكونور، لكنها منيت بالفشل نظرا للازدهار الاقتصادي العام وصراعات قياداتها.

٤١) الثورة الدائمة نوع من المغامرة يحرق المراحل ويواصل الثورة دونما اعتبار لنضج الظروف الموضوعية المعبرة عن الأزمة الاقتصادية والسياسية للنظام الاجتماعي المراد إسقاطه، أي مجمل الظروف التي تحد من إمكان قيام الثورة بتحقيق أهدافها الاجتماعية، ناهيك عن استعداد الجماهير وقابليتها الثورية للنضال ببسالة خاصة على ضوء هزيمة ١٨٤٨. أما دكتاتورية البروليتاريا ورفعها كشعار أساسي في هذه المرحلة فكانت رد فعل لخيانة الفلاحين، أي صغار الملاك الزراعيين في الريف وتحالفهم مع القوى المعادية.

٤٢) «الحرب الأهلية في فرنسا» (١٨٧١) عمل قام فيه ماركس بدراسة تجربة كومونة باريس من زاوية شكل السلطة الجماهيرية، وحلل بعمق الإجراءات التي اتخذتها أول سلطة ثورية، بالتحديد فيما يتعلق بالحكومة الذاتية المنتخبة والإدارة الذاتية المنتخبة.

٤٣) كنيت البرجوازية الصناعية الألمانية الكبيرة في الأدب السياسي الألماني بـ **الكروبز**، نسبة لعائلة كروب الصناعية المعروفة. **الفونز** هم أمراء الإقطاع الأرستقراطيون، لأن كلا منهم ينسب إلى إقطاعية أو إقليم أو دوقية فيذيل اسمه فون كذا...، أما **اليونكرز** فهم كبار الملاك الزراعيون في بروسيا.

٤٤) كارك كاوتسكي (١٨٥٤ – ١٩٣٨) مؤرخ وعالم اقتصاد ألماني. أحد منظري الأممية الثانية ومن المتمسكين بالاشتراكية الديمقراطية.

٤٥) بالفعل ألقت تجارب القوى الثورية مع القوى البرجوازية بظلالها على القرن العشرين. فقد تحالف **اليونكرز** و **الكروبز** مع ماريشال فون هندنبرج ثم مع ادولف هتلر ضد الاشتراكيين وكافة القوى الديمقراطية حتى قامت النازية. وفي إيطاليا وجدت البرجوازية في موسوليني خط الدفاع الأخير لمواجهة الأزمة الاقتصادية في أعقاب الحرب العالمية الأولى وإضرابات العمال وزحف القوى الجماهيرية. فدعا الملك موسوليني لتشكيل الحكومة في ١٩٢٢ ولتستولي الفاشية على السلطة. كما قامت في إسبانيا دكتاتورية جنرال بريمودي ريفيرا (١٩٢٣) لمواجهة الأزمات الاقتصادية والإقليمية، بالذات إقليم الباسك وكتالونيا. لكن لم يجد شيئا في مواجهة الديمقراطية بقيادة الاشتراكيين إذ حققوا انتصارا كبيرا في الانتخابات وأعلنوا الجمهورية، مما اضطر الملك الفونس الثالث عشر لمغادرة البلاد في ١٩٢٣. وفي ١٩٣٦ حققت الانتخابات الانتصار المطلق للجبهة الشعبية التي اتحد فيها كل اليسار. لم تجد البرجوازية غير اللجوء للعنف فاستدعت الجنرال باهاموند فرانكو (١٨٩٢ – ١٩٧٢)، الذي قمع إضراب عمال مناجم استورياس في ١٩٢٤، وكلفته بالقيام بعصيان مسلح ضد الشرعية، مما أدخل البلاد في حرب أهلية دامت ثلاث سنوات. لم يستطع تحقيق النصر فيها إلا بمساعدة ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية وعندها أصبح كاديللو إسبانيا الأعظم، وهو لقب من بقايا العربية إذ يعني **القائد الأعظم**. غني عن البيان أن البرجوازية الليبرالية فطنت، بعد فوات الأوان، أن دروعها الواقية لم تكن غير مناضلي الجبهة الشعبية الديمقراطيين. فقامت الحرب العالمية الثانية التي دامت ست سنوات، دمر الفاشست فيها نصف أوروبا تقريبا.

٤٦) لم يكن معروفا أن مفهوم **الهيمنة** Hegomonism ، أي التوحيد بين القوى المعادية للاستغلال من خلال الحوار والنقاش، كان معروفا عند البلاشفة قبل جرامشي. إلا أن المفكرة الفرنسية كريستين بوس ذكرت في كتابها «جرامشي والدولة» أن البلاشفة عرفوا **الهيمنة** كمفهوم سياسي ولغوي، وأنه استعمل في مداولات الحزب قبل الاستقرار على **السيطرة** Domination.

الفصل السادس

حلم الثورة وواقع الدولة

"بهذه الآلة، أو بالأحرى هذا السلاح [الدولة]، سنسحق كل استغلال. وعندما لا تبقى أية إمكانية للاستغلال على الأرض ولا أناس يملكون أرضا ومصانع؛ لا يبقى متخم تحت ناظري من يموتون جوعا، عندما تصبح هذه الأشياء مستحيلة، عندئذ، وعندئذ فقط، سنلقي بهذه الآلة [الدولة] جانبا."

لينين

من خطاب مؤتمر جامعة سفردلوف (١٩١٩)

مدخـل

ظلت ثورة العدل الاجتماعي تنضج منذ استئثار البرجوازية بكل منجزات الثورة الفرنسية حتى كومونة باريس في ١٨٧١. الثورة المستمرة التي حاولت حرق المراحل وُضعت على محك الاختبار طوال قرن من الزمان، حتى أثبتت عبثيتها المطلقة. وعبر بحار الدماء، أعلنت البرجوازية المنتصرة أنها، في الحقيقة، لم تهزم الأرستقراطية القديمة وحدها، وأنها أخطأت عندما أغفلت الجماهير صاحبة الدور الحاسم في المعركة، وتسرعت في الاطمئنان إلى الانتصار وانتزاع كل الثمرات. كان المجتمع، المدينة، المواطنة، نوع السلطة الذي ولد في ١٧٨٩، كان كل هذا أبعد من أن يكون قد استنفذ حيويته التاريخية. حتى عندما قامت الجمهورية الثالثة في فرنسا في ١٨٧٠ اندلعت ثورة الكومونة في ١٨٧١. بعد ٨٣ عاما من الصراع أدركت البرجوازية الفتية حقائق تاريخية ثمينة، لكن عبر بحار الدماء وآلاف الجثث في كافة أنحاء القارة. تجسدت هذه الحقائق التاريخية فيما يمكن أن نسميه الديمقراطية الحديثة، الحياة المدنية، والتنظيمات السياسية والنقابية. قدمت البرجوازية تنازلات من أجل البقاء، رفعت الغطاء من فوق المرجل، مع الإمساك بأزِمّة الأمور والسيطرة على وسائل الإنتاج في ظل الدولة الرأسمالية الممثل الشرعي للطبقة البرجوازية. كان قيام الأحزاب السياسية وظهور النقابات العمالية قواعد أساسية مُؤَسِّسَة في البناء الاجتماعي البرجوازي. عندما تقدمت البرجوازية وأقدمت واثقة على هذا التحول الهام والبالغ الأثر كانت في الواقع تطلق رصاصة الرحمة على **الثورة المستمرة**. بَلي الشعار الذي ولد طوبويا و لم يبق غير تحقيق وإنجاز معركة **السيطرة المدنية** في الدول المتقدمة. أما البلدان النامية فعليها أن تخوض غمار المرحلتين: مرحلة انتزاع **الديمقراطية** البرجوازية، وعندما تطورها إلى **سيطرة مدنية**، عندها يمكن أن يحدث التحول الاجتماعي سلميا نحو الاشتراكية.

إذا كان الأمر كذلك، فإن المرحلة الأولى، مرحلة انتزاع الديمقراطية، قد تغيرت نوعيا حتى أصبح من اللازم إعادة قراءة كل ما كتب عن السيطرة والهيمنة في الأدبيات الماركسية عند ماركس الشاب من كتابات بلجيكا حتى البيان الشيوعي «المانفستو»، مرحلة ما قبل الإقامة في إنجلترا. كما يحسن التنبه لنسبية المواقف والأحكام، مبتعدين كل البعد عن الإطلاق. في هذا المجال يبرز تمييز ماركس وانجلز بين القارة الأوروبية والعالم الأنجلوساكسوني (إنجلترا والولايات المتحدة). هذا التمييز ربما كان في مضمونه المادي هو نفس تمييز جرامشي في «دفاتر السجن» بين الشرق والغرب، بين

حرب المواجهة وحرب المواقع. فطريق الأنجلوسكسون السلمي للاشتراكية، علاوة على أنه لم يتحقق أو لم يتضح تماما حتى الآن، فانه لم يرد عندهما إلا بمعرض الحديث عن استحالته في القارة.[١] أما عن الشرق والغرب عند جرامشي، فرغم تحقيق حرب المواقع لبعض المكاسب في الغرب، إلا أن هذا لم يمنع من قيام ثورات عنيفة وانتفاضات مسلحة في العديد من بلدان أوروبا.[٢] كل ما في الأمر أن الديمقراطية والحركة العمالية المنظمة التي كانت في إنجلترا والولايات المتحدة، إبان حياة ماركس، مقارنة بالنظم القيصرية الاستبدادية في القارة جعلته يضع هذا التمايز موضع الاعتبار. وكذلك الأمر بالنسبة لجرامشي، ففي ظل الديمقراطية البرجوازية في الغرب تكون حرب المواقع ممكنة، أي أن تكسب قوى الجماهير موقعا إثر موقع، بعكس حرب المواجهة التي لا غنى عنها مع النظم الاستبدادية في الشرق. لهذا فإننا لا نقصد هنا تحديد البلدان أو القارات التي وجدها ماركس أو جرامشي قابلة للتحول السلمي للاشتراكية، بل إبراز أن العنف والإملاء ليس غاية بل وسيلة لتحقيق هدف، وأن تحتل النصوص الماركسية التي تتناول التحول السلمي للاشتراكية الاهتمام الذي تستحقه بجوار النصوص الأخرى، علاوة على وضع خصوصية كل مجتمع من حيث بناؤه الاجتماعي والمرحلة التاريخية التي يمر بها موضع الاعتبار.

تعتبر كل هذه الأمور، أو كانت تعتبر، من قبيل الفرضيات النظرية حتى قامت الثورة البلشفية. فعندما نمعن النظر في كتيب «الدولة والثورة» للينين نرى كيف تم التعامل مع التراث النظري الماركسي في الدولية الثالثة. ولكم كان البون شاسعا بين حلم الثورة وواقع الدولة!!

خلفيات ومبادئ لا بد منها

ظل طرح ماركس الخاص بإمكانية التحول السلمي نحو الاشتراكية في بعض البلدان محل جدل دائم، سواء فيما يتعلق بمدى تكامل هذه الأطروحة، أو بمدى تماسكها. وقد أجج هذا الجدال عدم وجود أي معالم لهذا الطرح في مؤلف لينين «الدولة والثورة». يقول جاك تكسييه، "ممكن القول أن هذا الطرح ليس مجهولا... لكن نصوص ماركس وانجلز بصدده غائبة... فنجم عن ذلك تشويه كبير لأسس فكرهما!"(٣) وفي رأي آخر يقول، "إن لينين أشار بالكاد لأطروحة أستاذيه وتعمد جعلها نسبية."

العودة للمنابع أفضل شيء في مثل هذه الأمور. قامت نظرية ماركس وانجلز السياسية، بعد فشل كومونة باريس في ١٨٧١، على ثلاثة عناصر:

١) الجمهورية الشعبية (كومينال) هي الشكل السياسي الذي توصلنا إليه حديثا لخلاص البروليتاريا.

٢) عاد ماركس في ١٨٧٥ في «نقد برنامج جوته» إلى التأكيد على أن الانتقال من المجتمع الرأسمالي إلى المجتمع الشيوعي يشتمل على الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا.

٣) ويؤكد في نفس النص على أن الجمهورية الديمقراطية هي الساحة التي تدور عليها المعركة الحاسمة بين طبقتي المجتمع الرأسمالي.(٤)

ويضيف انجلز، بعد وفاة ماركس، في «نقد برنامج ارفورت» (١٨٩١) أن الجمهورية الديمقراطية ليست فقط ساحة المواجهة الحاسمة بين البرجوازية والبروليتاريا، بل هي الشكل السلمي لديكتاتورية البروليتاريا.(٥) ويستشهد بصورة تقرب لنا مفهوم الجمهورية الديمقراطية، هي صورة الجمهورية الفرنسية الأولى التي تميزت بالإدارة الذاتية المحلية الواسعة وغياب البيروقراطية. إن هذه الجمهورية الديمقراطية غير البيروقراطية هي التي يؤكد انجلز، في ١٨٩١، أنها الشكل السياسي السلمي لديكتاتورية البروليتاريا.

أُعلن هذا المنهج الثوري الجديد في نهاية القرن، ولم يعد هنالك أي غموض حول هذا الموضوع في الفكر الماركسي، خاصة وأن انجلز أصبح مرجعية يلجأ إليها باستمرار. ولا مظنة خلاف مع ماركس، فعملهما الثنائي وجهدهما المشترك معروف للجميع. فما الذي حدا بالقائد الأممي فلاديمير إيليتش لينين، المنظر لدولة سوفييتية بلا بيروقراطية، أن يجد نفسه على رأس دولة بيروقراطية ليس لها مثيل، ويقود ضدها معركة أخيرة يائسة، لم يوقفها غير الموت المبكر في ١٩٢٣.

في الفصل السادس من «الدولة والثورة» بعنوان «الانتهازيون ينحطون بالماركسية»، يهاجم لينين نظرية كاوتسكي لأنه تناسى المنهج الماركسي الذي يحتم تدمير جهاز الدولة البرجوازي، مكتفيا ببعض الإجراءات المضادة للبيروقراطية الواردة في «برنامج ارفورت»،[6] أي أن لينين يرى ضرورة تدمير جهاز الدولة البرجوازي. لكن لنعد للبداية. في الفصل الأول، الذي يستند فيه إلى عملين لانجلز هما «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» (١٨٨٤) و«الرد على دوهرنج» (١٨٧٧ – ١٨٧٨)، وهو الفصل المتعلق بالدولة ككل، يعرض لينين المنهج الماركسي بالنسبة للدولة، كمجموعة من المبادئ المتجانسة يرد فيه على كل تشويه لهذا المنهج تعرض له في تحريفات انتهازية عدة. وفي الفصل الخامس، «الأسس الاقتصادية لتحطيم الدولة»، وهو عنوان متواضع بالنسبة لمحتواه، إذ يدور الحديث فيه على ديكتاتورية البروليتاريا، ونوع الدولة الذي تحتاجه. تنبع أهمية «الدولة والثورة» من أن هذا البحث يعبر عن تصوره للدولة في اللحظة التي كان يستعد فيها لقيادتها. ولما كان نوع الدولة مرتبط بالمهام الثورية المنوطة بها فقد تكفل الفصلان الثاني والثالث بتوضيح هذه المهام. ويحمل هذان الفصلان العنوان المشترك «الدولة والثورة» الفصل الثاني يضيف العنوان الفرعي «تجارب السنوات ١٨٤٨ – ١٨٥١»، والفصل الثالث يضيف «تجربة كومونة باريس (١٨٧١) تحليل ماركس».

هكذا ورد نموذج التحول التاريخي الوحيد، دونما ذكر لطرح التحول السلمي. ربما لأن الزمن تخطاه بظهور الإمبريالية، أو لأنه وضع في الاعتبار كل التطورات التاريخية الهامة التي حدثت منذ ١٨٤٨ وأدت إلى ظهور أوضاع معقدة ومؤثرة، متعارضة مع فكر ماركس وانجلز السياسي. ربما كان هذا هو الجانب الإيجابي. أما الجانب السلبي فهو أن عدم الإشارة إلى مقدمة انجلز لـ «صراع الطبقات في فرنسا» أو «نقد برنامج ارفورت» الذي يتبنى فيها المنهج الجديد القائم على أن الدولة الديمقراطية غير البيروقراطية هي الشكل السلمي لديكتاتورية البروليتاريا، "إن عدم الإشارة إلى هذه النصوص، واغتيالها بقسوة، كان يخدم الصراع اللينيني." **قد لا أجد داعيا للتعليق على هذا التفريغ الانتقائي للتاريخ، لكنه، في نفس الوقت، من حق كل القوى المتمردة على الظلم الراغبة في العدل أن تتساءل عن السبب الذي حدا بقائد أممي لامع مثل لينين إلى بناء منظومة نظرية ماركسية تبسط إلى حد التشويه الفكر الحقيقي لماركس وانجلز، وبالتالي الصورة التطبيقية للاشتراكية العلمية في علاقتها بالحرية، خاصة بعد أن عم الطوفان ونال التجربة ما نالها، حتى ادعوا نهاية التاريخ وتباهوا بانتصارهم.**

لا مجال للتبرير، لكن لا مجال أيضا لإنكار المبررات. كان لينين يعمل تحت ضغط التيار الانتهازي التوفيقي بين الطبقات (انتهازية كاوتسكي)، وكان صراعه مع هذا التيار ورغبته في هزيمته السبب في قفزه على إقامة **نظام يسمح باحتواء الصراع** واعتبار الانتقال السلمي للاشتراكية شيئا تخطاه

الزمن وأنه لا مناص من العنف الثوري لتدمير جهاز الدولة البيروقراطي. فما دامت الدولة هي نتاج تناقضات طبقية غير قابلة للحل كانت الحاجة إليها كسلطة فوق الجميع، حتى لا تُسْتَنزف الطبقات المتصارعة هي والمجتمع في صراعات عقيمة، وذلك لاحتواء هذا الصراع والمحافظة عليه في حدود النظام. لكن هذه الدولة وليدة المجتمع الطبقي تبتعد عنه بطبيعتها شيئا فشيئا حتى تصبح سلطة قمعية أقامتها الطبقة المسيطرة وحدها وتتجسد في هذه السلطة ذاتيتها، وبهذا يكون خلاص الطبقة العاملة مستحيلا بدون العنف الثوري الذي يدمر جهاز الدولة القمعي هذا. فلينين لا ينكر العلاقة الوثيقة التي وضعها ماركس وانجلز بين اغتراب الدولة عن المجتمع والبيروقراطية المجسدة لهذا الاغتراب، والعلاقة الوثيقة بين طبيعة البيروقراطية وضرورة العنف الثوري للإطاحة بها.

كما إن الطبيعة الطبقية للدولة المكرسة لضمان سيطرة طبقة واستغلال طبقة أخرى واضحة وليست محل خلاف، غير أن الدولة تكتسب شرعيتها من خلال القيام بأعمال اجتماعية هامة حتى تقيم نظاما وقالبا قادرا على احتواء صراعات المجتمع، وتكون قادرة على الاستمرار دون تدمير ذاتي. يركز جرامشي كثيرا في «دفاتر السجن» على وظيفة الدولة التعليمية والخدماتية، "كل دولة لها سلوكياتها لأن تنشئة الجماهير الشعبية العريضة على مستوى ثقافي وأخلاقي معين يتواءم مع الحاجة لتنمية القوى المنتجة بما يتفق ومصالح الطبقة المسيطرة، وهو أحد أهم وظائفها. المدرسة كوظيفة تعليمية إيجابية، والمحكمة كوظيفة قمعية سلبية...."(٧)

فهل أراد لينين أن يقيم بدكتاتورية البروليتاريا دولة تخدم أهداف الثورة؟

لكن الدولة عند ماركس هي جهاز الهيمنة الطبقي، جهاز قمع طبقة لأخرى. بها يقوم نظام يدعم هذا القمع ويجعله مشروعا، يكبح جماح الصراع الطبقي ويجعله معتدلا. الأمن، من وجهة النظر البرجوازية، هو بالتحديد الوفاق الطبقي. جَعْل الصراع معتدلا لا يعني التراجع عن أساليب التشدد وأعمال الحزم إذا حاولت الطبقات المضطهدة النضال من أجل الخلاص. الدولة عند انجلز هي "دولة الطبقة الأكثر قوة، المهيمنة اقتصاديا، التي بفضلها تصبح الطبقة مسيطرة سياسيا، فتكسب وسائل إضافية لتسود وتستغل الطبقة المضطهَدة." هكذا كان حال الدولة دوما، إقطاعية قديمة أو نيابية حديثة. كما يشير أيضا إلى فترات استثنائية تميل فيها العلاقات بين الطبقات المتصارعة إلى التوازن، فتلعب الدولة دور الوسيط المزعوم. تحتفظ بنوع من الاستقلالية لوقت معين تجاه هذه الطبقة أو تلك لأنها أكبر من هذه الطبقة أو تلك. اغتراب الدولة هو مصدر هذه الاستقلالية النسبية. كل هذا يختلف تماما عن هيئات المجتمع المشاعي البدائية (جنتيليس Gentilices) التي لم تكن مغتربة عن المجتمع، لأن هذا المجتمع قام على الأصول الديمقراطية الحقيقية، الأمر الذي يتضح من غياب **قوة عامة**

متخصصة. كانت المنظمات الشعبية الذاتية هي التي تضمن الأمن والحماية في المجتمعات المشاعية. البيروقراطية والديمقراطية ضدان لا يجتمعان. إن الديمقراطية الحقيقية، التي لا تحتاج لـ **قوات عامة** متخصصة، تذيب الانقسام في المجتمع السياسي المصاحب للدولة النيابية الحديثة، فكرة قديمة عند ماركس عندما كتب «نقد فلسفة الحقوق عند هيجل» (١٨٤٤). وقد أبرزها انجلز في العديد من أعماله بين ١٨٨٠ – ١٨٨٦ عندما تعرض لقضية الإدارة الذاتية في الجمهورية الفرنسية الأولى وفي كومونة باريس. وإذا كانت مسألة الإدارة الذاتية المحلية مرتبطة مباشرة بالديمقراطية الحقيقة فإن تقسيم العمل في المجتمع يبرز النشاط الذاتي في شتى المجالات. النشاط الذاتي نشاط إنساني منتج، فهو بالتالي فعالية مؤثرة. أما في مجال الدولة فيكون الفرض أو الإكراه هو الفعالية المؤثرة. وقد وضع انجلز كتيب «العنف في التاريخ» (١٨٨٧ – ١٨٨٨) ليوضح الفرق بين الإدارة الذاتية وقرارات الدولة. تحدث عن سياسة **الحديد والدم** التي مارسها بسمارك. العنف العسكري المؤثر الفعال كان ناجحا عندما حقق برنامجا سياسيا يتمشى مع التاريخ (توحيد ألمانيا والتصنيع). لكنه لاقى الفشل منذ اللحظة التي حاول فيها إخضاع التاريخ لا لفكر البرجوازية الليبرالي فحسب بل ولفكر الإقطاعيين البروس (الفونز) أيضا، فابتعد بسمارك عن السلطة وتقاعد. من هذا خرج انجلز بقاعدة **ليس في السياسة غير قوتين حاسمتين: قوة الدولة والجيش، أي السلطات النظامية، وقوة الجماهير الشعبية البسيطة**. هكذا عرفت أوروبا **الثورة من فوق** التي قامت بها الملكيات العسكرية إثر فشل ثورة ١٨٤٨. لقد حققت **الثورة من فوق** منجزات تاريخية كان يجب إنجازها بطريقة أو بأخرى، مثل إقامة وإصلاح الدولة الحديثة التي كانت شرطا ضروريا للتنمية الاقتصادية وإنجاز الثورة الصناعية.[٨] مع ذلك يقول جرامشي أن مراحل التوسع السلطوي تتبعها دائما مراحل اضطرابات ثورية. لأنه لا العنف السياسي، ولا النمو الاقتصادي السلطوي، من الممكن أن يستوعب ثراء الصيرورة التاريخية التي يحققها الفعل المؤثر للنشاط الإنساني المنتج داخل إطار اجتماعي معين في مرحلة ما من مراحل التاريخ. هذا الفعل المؤثر الذي لا يفرض بالعنف الثوري المفتعل، ولا التوسع السلطوي المفروض، بل لأنه يتماشى مع منطق التاريخ وتوجهه. "الإطار الاجتماعي لا يختفي أبدا قبل أن تنمو كافة القوى الإنتاجية وتصبح أكبر من أن يستوعبها. ولا تحل محله علاقات إنتاجية جديدة وأكثر تقدما قبل أن تنبت شروط الوجود المادية لهذه العلاقات الجديدة من صميم المجتمع القديم نفسه." كل هذه الأمور غابت عن «الدولة والثورة».

مع ذلك لا داعي للتسرع في الحكم.

الدولة.. الدولة.. الدولة..كدولة!

عندما وصل لينين إلى محطة سان بطرسبرج في إبريل ١٩١٧ كان دوي معارك الحرب العالمية الأولى ما زال في أذنيه، وصراع القوى الرأسمالية الكبرى الشرس على المستعمرات يهيمن على تفكيره. عاد دون أن يغيب عن باله أن انجلز رصد منذ ١٨٩١ صعود وبروز قوة العسكرتاريا (الميليتريزم)، وأن البيروقراطية ستصبح من الآن وصاعدا ظاهرة كونية. عاد وقد شاهد في الغرب أن الجمهورية الديمقراطية الحديثة تعترف، حقيقة، بالحقوق السياسية لكل المواطنين، إلا أن الأغنياء يمارسون سلطاتهم غير المباشرة من خلال الفساد وتحالف الحكومة مع بورصة الأموال. عاد وهو لا يرى في الجمهورية الديمقراطية إلا أنها أحسن نموذج سياسي ملائم للرأسمالية.

لا شك أن هذه الجمهوريات الديمقراطية التي شاهدها لينين وعاش في ظلها في أوروبا قبل إبريل ١٩١٧ كانت داخل إطار اجتماعي برجوازي، في ظل علاقات إنتاج رأسمالية، تحميها دولة بيروقراطية وتمارس مهام الدولة **كدولة**.أي كجهاز البرجوازية القمعي. لكن، رغم كل هذا، الجمهورية الديمقراطية خطوة ضرورية لا يمكن الانتقال إلى الاشتراكية إلا من خلالها، لأنها، على الأقل، كما يقول لينين نفسه، "أحسن شكل دولة للبروليتاريا في ظل نظام رأسمالي." ولأنها الساحة التي ستدور فيها المعركة الحاسمة بين الطبقتين. هو شكل ليس منعزلا عن التحولات الاجتماعية الناجمة عن الصراع الطبقي في مرحلة انتزاع الديمقراطية. هو شكل الدولة الأكثر نضوجا والذي أصبح شيئا فشيئا ضرورة لا غنى عنها في ظروفنا الاجتماعية الحديثة. الجمهورية الديمقراطية برجوازية وصناعية بطبيعتها، لكنها مثل الصناعة الكبيرة مفيدة جدا للطبقة العاملة، فهي تخلق ظروف التنمية الحرة للطبقة وتهيئ الظروف المناسبة للصراع الطبقي الديمقراطي (التنظيم النقابي، حق الإضراب، الاقتراع العام). هي ببساطة تغذي الصراع الطبقي في ظروف سلمية. لهذا لا يترك انجلز الأمور على علاتها، بل يحدد ويؤكد أن "الجمهورية الديمقراطية اللابيروقراطية وحدها ممكن أن تكون الصورة الخاصة لديكتاتورية البروليتاريا":[٩] ديمقراطية الأغلبية الساحقة لكافة القوى الاجتماعية غير المستغلة.

تثير قضية الحقوق السياسية المتساوية إشكالية التلازم بين المجتمع البرجوازي والدولة السياسية وضرورة أن تلغي التحولات الاجتماعية المجتمع البرجوازي والدولة السياسية. من هذه الإشكالية نبعت **نظرية الانحطاط بالدولة**. ما سماه لينين **نصف دولة**، وما أشار إليه باختصار عن طرح انجلز **للاقتراع العام**. يُعبر موقف لينين هذا عن المذهب القانوني الرسمي للدولية الثالثة: "الاقتراع العام هو الذي يسمح بنضوج الطبقة العاملة، ولا يمكن أن يكون أكثر من هذا ... لا يمكن أن يكون أكثر في

الحالة الراهنة." لا شك أن رأي لينين في أن الاقتراع العام لا يحقق أماني الطبقة العاملة لا يفتقر إلى الصواب، فالدولة البرجوازية قد تسمح ببعض الإصلاحات التي تحسن ظروف الأجراء الاقتصادية والسياسية أو إحداهما، لكنها سوف تعمل دون شك على تعطيل إرادة الأغلبية. وهكذا، أو لهذا، يصبح من اللازم الإطاحة **بالدولة البرجوازية**، خاصة أن مجرد وجود الرأسمالية لا يمكن غالبية الطبقة العاملة من الإفلات من **هيمنة البرجوازية**. وهكذا يدعم لينين وجهة نظره في أن **أقلية منظمة فاعلة** (طليعية) من الطبقة العاملة يجب أن تمارس السلطة بطريقة ديكتاتورية خلال فترة انتقال. فالانتفاضة الثورية والديكتاتورية التي تقيمها لاحقا هي الحل العملي لهيمنة البرجوازية!!

لكن إذا كان الاقتراع العام قادرا على **قياس نضوج الطبقة العاملة**، وكان هذا النضوج محصلة لصراعها سواء على صعيد الانتخابات أو على صعيد العمل البرلماني، مع حقيقة أن الطبقة العاملة والفلاحين وكل الأجراء أغلبية ساحقة عظمى، فما الذي يمنع الأحزاب الاشتراكية من أن تصبح أحزاب أغلبية وتحقق مشروعها الثوري وتنتقل إلى الاشتراكية سلميا من خلال الجمهورية الديمقراطية؟!

لم يكف ماركس وانجلز عن ترداد مقولة التحول السلمي والشرعي وإمكان حدوثه في بعض البلدان. في القرن التاسع عشر، وفي أحلك الظروف بعد تجربة ثورة ١٨٤٨ المريرة، لم يتوقف المعلمان و لم يتراجعا عن القول بإمكانية التحول السلمي. كان القمع القيصري البشع يسحق روح التمرد بين الموجيك (صغار الفلاحين) وعمال الورش الروس، وكانت العسكريتاريا القيصرية تدوس بسنابك خيلها وترفع على أسنة حرابها جثث العمال والفلاحين، فيندلع التمرد الثوري العنيف ويفرض نفسه على الساحة في روسيا وألمانيا بالذات. ومع ذلك لا يتردد انجلز في ١٨٩١ في طرح **الجمهورية الديمقراطية غير البيروقراطية هي الشكل الخاص لديكتاتورية البروليتاريا**، جنبا إلى جنب مع **الجمهورية الشعبية** (كومينال)، التي سبق وأن طرحها ماركس إثر مذبحة كومونة باريس في ١٨٧١. نعم، قد يكون الحديث عن الجمهورية الديمقراطية والاقتراع العام، وسط هذه الظروف بالغة الحدة والقسوة، مفارقة تبدو وكأنها تبلغ حد التناقض. لأن الجمهورية الديمقراطية يجب أن تنتزع لأنها لن توهب. يجب أن تنتزع لأنها النموذج الأكثر نضوجا للدولة الرأسمالية والذي بدونه لا يمكن التحول إلى الاشتراكية. ومصيرها للتلاشي لأنها مرحلة انتقال إلى الجماعة الجديدة..المجتمع الجديد المنشود. هذه الجمهورية الديمقراطية ليست سوى **ساحة المعركة الحاسمة**، المعركة التي ستحدد مصير الطبقة المستَغِلة ودولتها. نعم تنتزع لأن جهاز الدولة البيروقراطي سيسعى لقمع إرادة الأغلبية الساحقة التي أفرزها الاقتراع العام.

لهذا كرس لينين الفصل الأخير من «الدولة والثورة» لإلغاء الدولة. إن نهاية الفقرة الثالثة تتحدث عن اضمحلال الدولة. أما في «أصل العائلة» فيتحدث انجلز عن أن "الدولة لم تكن موجودة دائما ولن تكون موجودة دوما، لأنها تظهر مع انقسام المجتمع إلى طبقات وستختفي عندما تختفي الطبقات...لن يكون من الممكن تجنب سقوط هذه الطبقات، كما لم يمكن تجنب ظهورها في الماضي. ولن يمكن تجنب سقوط الدولة معها...المجتمع الذي سيعيد تنظيم الإنتاج على أساس الاتحاد الحر المتساوي بين المنتجين سيعيد صياغة جهاز الدولة، لأن مكان الدولة من الآن فصاعدا سيكون متحف الآثار."(١٠)

أصبح جليا بعد كل ما ذكرنا في هذا الكتاب أن الإنسان وهو يسعى منذ القدم لتحقيق الحرية والعدل أصبح الآن على مشارف بناء جماعة جديدة. هذه الجماعة الجديدة ليست طبيعية، على عكس الجماعات المشاعية القديمة، هي جماعة صنعها التاريخ والجهد البشري. يقول ماركس وانجلز، "هي جماعة حرة لم تفرضها الضرورة كما كانت الجماعات السابقة." نحن نتعامل إذن مع تنظيم اجتماعي لوظائف هامة جدا في مجال الحياة الاقتصادية. هي ليست دولة بالمعنى المعروف، ولا سلطة دولة ذات سلطان خاص بها. يستعين لينين بانجلز في عمله «الرد على دوهرنج» ليصف ما أسماه اضمحلال الدولة فيقول، "ليست ملكية الدولة لوسائل الإنتاج حلا للصراع، بل هي الوسيلة الناجعة لإنجاز الحل...فالطبقة العاملة بإمساكها بسلطة الدولة تنقل ملكية وسائل الإنتاج للدولة. لكنها بذلك تلغي نفسها كطبقة عاملة. تلغي كل الفوارق الطبقية والصراعات الطبقية والدولة كدولة." يعني هذا الكلام أنه لم يعد هنالك شيء يجب قمعه يستلزم وجود سلطة قمع – أي الدولة. إن الحقيقة التي يجب أن لا تغيب عن البال والفرضية التي يجب ألا يختلف عليها اثنان ولا يتناطح فيها عنزان، كما تقول الأمثال، أن أول وآخر عمل تظهر فيه الدولة كدولة في الجمهورية الديمقراطية اللابيروقراطية، كممثلة لكل المجتمع، هو الاستيلاء على وسائل الإنتاج باسم المجتمع. ويصبح تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية غير ضروري في ميدان إثر الآخر، "وتأخذ الدولة في النعاس." الدولة لم تُلْغَ أو تدمر، بل تنطفئ، تأخذ في التلاشي...

الثورة السياسية هي انتقال الدولة من يد ليد، أما الثورة الاجتماعية فلا تكتفي بهذا. المستغَلون، من عانوا طويلا من الظلم، جموع الكادحين والأجراء، لا يقبلون أن تبقى أي قوة قمعية، أي سلطة قمعية. ستبقى بعض هيئات لم تكن تمارس القمع ضد الطبقات المظلومة (مثل المشرفين على التعليم والصحة وهيئات الخدمات، الخ). كان للمجتمعات البدائية (جنتيليس) هيئات مشابهة تقوم على خدمة المجتمع و لم تكن في حاجة لتكون غريبة عنه ولا معادية له. إن استعمال السلطة، سلطة

الدولة كدولة، لتحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج هو آخر إجراء تقوم به الدولة، لأنه يلغي الطبقات وبالتالي تلغي نفسها كدولة. هي رؤية تستوعب في نظرة شاملة واحدة كل الثورة الاجتماعية. البروليتاريا التي أشعلت الثورة وقادتها ستزول كبروليتاريا لحظة تحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج، لأنه لا توجد بروليتاريا في مجتمع تسوده علاقات اشتراكية. سيصبح العمال المنتجين المتحدين. عاد العامل لملكية الآلة في مجتمع اتحاد المنتجين، بعد أن فصلت الرأسمالية بين العامل وملكية الآلة.

لهذا لا نستطيع أن نفهم تردد قائد أممي، في حجم لينين، في إنهاء الدولة، وانتقائيته لنصوص في ظروف مفارقة، بل وتشبثه بتأرجحها بين تواريخ وأحداث مختلفة، كما سبق وأن أوضحنا إبان هزيمة وخيانات ومذابح ١٨٤٨. لا نستطيع أن نفهم كل هذا إلا على ضوء رغبته في مواجهة قوى الطبقات القديمة الكامنة. لقد كان يفكر ويكتب في مرحلة لم تخمد فيها تماما أنفاس القوى الطبقية والدينية والقيصرية المعادية، ولا تلاشت قدرتها على المقاومة – مرحلة لم تتجمع فيها تماما قدرة المجتمع الجديد على الدفاع عن نفسه. كما أن أحدا لا يقول أن الدولة تخبو أو تتلاشى بين ليلة وضحاها. كل هذا صحيح، إلا أنه وجد إلى جوار كل هذا عناصر من داخل السلطة الثورية، احتلت مواقع، استسهلت العمل من موقع السلطة، بل أصبحت هي نفسها سلطة، ولا ترتاح لانطفاء الدولة التدريجي. هنا يبرز التساؤل حول موقف الثورة الاجتماعية الإنساني المبدئي عندما تتحول إلى سلطة وتسلط قمعي. قال ماركس في ٢٢ يناير ١٨٦٧ في لندن، بمناسبة الاحتفال بالعيد الرابع لانتفاضة بولندا، "من الحكمة أن يكون الصراع بين العمال والرأسماليين أقل دموية وشراسة مما كان عليه الصراع بين السادة الإقطاعيين والبرجوازية في إنجلترا وفرنسا...لكم نتمنى هذا!" كما أن انجلز كتب رسالة لماركس حول موضوع الإرهاب والعنف الثوري، في ٤ سبتمبر ١٨٧٠، يقول، "الإرهاب في جانب كبير منه قسوة عبثية يقترفها أناس هم أنفسهم مرعوبون ويسعون لطمأنة أنفسهم بهذه الطريقة." ويا ليت الأمر اقتصر على التمسك بسلطان الدولة القمعي ضد أعداء الدولة، بل الأدهى والأمر هو شيوع مقولات أن تلاشي الدولة يعني زوال الديمقراطية لأن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة! "الثورة وحدها تستطيع محو الدولة البرجوازية. الدولة بعمومها، بما فيها الديمقراطية، لا تستطيع إلا أن تنطفئ." ولا أريد أن أدخل في متاهة اللعب على الترجمات بين الألمانية والروسية والفرنسية التي يشير إليها جاك تكسييه في كتابه «الثورة والديمقراطية عند ماركس وانجلز». فهذه المقولة، حتى مع التسليم باللعب على الترجمات، لم ترد على لسان انجلز إلا مرة واحدة في حياته في معرض حديثه عن "أن الثورة تتخطى الدولة والديمقراطية البرجوازية" الواضح فيها تماما أنها تتعلق بالديمقراطية البرجوازية. ولا داعي للاستمرار في دحض هذه المقولة احتراما للينين العظيم وتاريخه،

بل إنه حتى ولو كان هذا المبدأ أساسيا في فكر ماركس وانجلز، وهو ما تنفيه كل الحقائق، لرفضناه رفضا قاطعا، ليس على ضوء التجربة والواقع فحسب، بل لأنه لا شيء يساوي حرية الإنسان التي ناضل في سبيلها منذ الأزل والتي هي وسيلته الوحيدة وسلاحه الفعال لتحقيق العدل. الحرية أسمى من أن تكون موقفا عمليا لكونها نزعة إنسانية فطرية أكدها زحف البشرية الطويل على جبين الزمن، ورفع التاريخ رايتها في كل تمرد وثورة على القيد والظلم، وفي طليعتها الثورة الاشتراكية نفسها.

الديمقراطية الحقيقية إدارة ذاتية

عندما نتمسك بالفصل بين تلاشي الدولة وقيام ديمقراطية حقيقية بين الأفراد المتحدين في الإنتاج، المتساوين في الحقوق والواجبات، فهذا لا يعني إطلاقا أننا نفترض أنه بمجرد اختفاء الطبقات لن يحاول بعض الرفاق الثوريين فرض نوع من الديكتاتورية البيروقراطية، أو أن بعض الجيوب المعادية للمجتمع الجديد ستتوقف عن التخريب، ولا أن تصرفات الأفراد الجانحين ستأخذ في الاختفاء تدريجيا في جو اجتماعي مختلف. لكننا نستطيع أن ننظر للموضوع من الزاوية التي نظر منها انجلز. لقد ألغيت عقوبة الإعدام و لم ترتفع نسبة جرائم القتل، فلماذا لا نتصور مجتمعا قادرا على الإبقاء على نظام دون مساعدة أي قوة قمع؟ لماذا لا نتصور أن الديمقراطية الحقيقية قادرة على مواجهة المعوقات؟ أم أن الرغبة في التسلط تنسينا أن "المزيد من الديمقراطية هو العلاج الوحيد لسلبيات الديمقراطية." لا شك أن العنف حالة بشرية موجودة. لكننا نعرف أيضا كل العوامل الاجتماعية التي تجعل العنف يزدهر، ولن يختفي العنف باختفاء هذه العوامل تماما، لكن ظروف وشروط وجوده الاجتماعية ستنمحي. وما يتبقى من مظاهر العنف والجنوح يمكن معالجتها من خلال هيئات اجتماعية شعبية، مثل هذه التي كانت في المجتمعات البدائية (جنتيليس) ولا تزال في بعض مؤسسات المجتمع المدني الحالية.

إن إخضاع وتقزيم ومسخ الديمقراطية بربطها بإطار الدولة جريمة كبرى. الديمقراطية عرفتها المجتمعات المشاعية والبدائية قبل نشوء الدولة، ولسوف تبقى بعد زوال الدولة. المشكلة تكمن في عدم قدرتنا على تخيل ما يمكن أن يحل محل أو يملأ فراغ الدولة. عندما كتب ماركس عن الحرب الأهلية في فرنسا اعتبر دستور الكومونة **الديمقراطية الحقيقية** وحدد على وجه الدقة مكوناتها: **حكومة المنتجين الذاتية** حيث يدير المنتجون شؤونهم داخل هيئات خاصة بهم وليست غريبة عنهم، تماما كما كان الحال في المجتمعات البدائية (جنتيليس)؛ **حكومة يختارها الناس من بينهم**، ينتخبونها لإدارة شؤونهم. تلك هي الديمقراطية الحقيقية لولا حرق المراحل. عندما يضم المجتمع الجميع، ويقيم بنفس الطريقة الذاتية الهيئات اللازمة لمواجهة المهمات والواجبات الجديدة في المرحلة الاشتراكية ثم الشيوعية، فإن هذه

المؤسسات الأهلية الذاتية لا يمكن أن تؤدي رسالتها أو تقوم بواجبها إلا بازدهار الديمقراطية في مجمل الحياة الاجتماعية، بل في قلب الحياة الاجتماعية. الشيوعية ليست مرحلة كمية فحسب **لكل حسب حاجته**، بل مرحلة نوعية أيضا، هي **الحكومة الذاتية معممة**. ليست ذبول الديمقراطية، بل ازدهارها بأن يحكم الناس أنفسهم بأنفسهم ومن أنفسهم ولأنفسهم. هي ذهاب حكومة الأشخاص وإفساح المجال لإدارة الأشياء وقيادة عمليات الإنتاج. هذه المبادئ والمفاهيم لا يمكن استيعابها ولا إدراكها من خلال تجربة فشلت ولا حزب وقع في عبادة الفرد فانزلق إلى مهاوي البيروقراطية، بل من خلال فهم عقلاني للشيوعية كأعلى مراحل العدل، ومن خلال تعريف واضح للشيوعية كما هي في حقيقتها وكما يجب أن نفهمها، فما هي إلا حكومة الناس الذاتية، أي الديمقراطية المعممة على كافة النشاطات الاجتماعية. إدارة عمليات الإنتاج هي إدارة نشاطات الناس المشاركين في الإنتاج لأنفسهم. علاقة المدير والمدار فيها ليست علاقة حاكم بمحكوم، بل إدارة ذاتية بين الناس. نحن نرضى في مجتمع التربح بالاتحاد في مشاريع النشاط التعاوني حيث علاقة القائد بالمقود، المدير بالمدار لم يتغير فيها شيء، يختار القادة فيها لقدرتهم وخبرتهم وسط فريق عمل يديرونه ذاتيا. في الهيئات البدائية (جنتيليس) كان لديهم أيضا قادة وكان للقادة نفوذ دون أن تكون لهم سلطة إرغام. كان نفوذهم مرتبط بالإدارة الحسنة والقرار الصائب وينتهي بزوال هذه الصفات. النفوذ هو نفوذ القدرة على أداء الواجب. السلطة الوحيدة هي سلطة الرأي العام، سلطة المدارين، سلطة المنتجين المتحدين، التي تقرر الخطة وتختار الكفاءة وترضى عن المحصلة. سلطة الرأي العام التي تحدث عنها انجلز، وهي ليست ضعيفة، فـ "العقاب الذي توقعه منظمة شعبية مسلحة خاصة لا يقل فعالية عن القوة العامة."

الخطأ أصبح خطيئة

عندما تستولي البروليتاريا والجماهير الكادحة وكل الأجراء على وسائل الإنتاج، دون سلطة جماهيرية، تكون الدولة هي المالكة وتكون رأسمالية دولة وليست اشتراكية. إن رسالة الرأسمالية التاريخية هي إعداد الظروف المثالية المهيأة لقيام نظام أرقى من نظم الإنتاج. ورسالة البروليتاريا والفلاحين وكل الأجراء أن يستولدوا العزة الكاملة من الانسحاق الكامل عندما يبلغ الإنتاج مستواه الأرقى ويضعوا أيديهم عليه ليوجهوه لصالح المجتمع ككل، لصالح كل الناس. وحتى يتمكنوا من أداء رسالتهم هذه يجب أن تكون لهم السلطة، كل السلطة. إن السلطة الجماهيرية شرط أساسي للاشتراكية العلمية والشيوعية، لأن إلغاء الطبقات واختفاءها يذهب بالحاجة لسلطة الدولة فتذوي وتنطفئ لتحل محلها سلطة الجماهير التي تدير ولا تتحكم.

ينتابنا أحيانا نوع من التردد في الحكم على قضية ديكتاتورية البروليتاريا المرتبطة بالتطبيق اللينيني، خاصة عندما تسمع عن إجراءات ديمقراطية شعبية (انتخاب الموظفين ونزع الثقة عنهم، مساواة أجورهم بأجور العمال، إحلال الإدارة العمالية المباشرة مكان البيروقراطية الصناعية، الخ). وبدت السوفييتات كما لو كانت استعارة لمؤسسات الكومونة ونظامها التمثيلي. لكن سرعان ما تبين أن السوفييتات المحلية لم تكن تعني سوى إلغاء الحياة النيابية والانتخاب الديمقراطي الحر، الذي أسدلت عليه ستر المركزية، حتى على مستوى الحزب الطليعي كي تتدعم أكثر فأكثر ديكتاتورية البروليتاريا، التي سرعان ما أصبحت الاسم الحركي للدولة البيروقراطية. الذي يدعم هذه الحقيقة هو استمرار هذا الوضع بعد تمام وضع اليد على وسائل الإنتاج، وبعد زوال الطبقة البرجوازية، وحتى بعد أن تحققت السيطرة التامة للثورة. وفي آخر المطاف جعلوا الديكتاتورية مرتبطة بتطور ظروف الإنتاج، وأن الزوال الأخير للدولة سيتزامن مع إمكانية توفير الإسكان المناسب للجميع وبالمجان، أي مرحلة **لكل حسب حاجته**، وهي مرحلة متقدمة جدا لا تتحقق إلا في ظل الشيوعية. أي بعد أن تؤدي الاشتراكية مهمتها في التنمية الاقتصادية حتى يمكن الانتقال من مرحلة **لكل قدر عمله** إلى **لكل حسب حاجته**. أي أن العمل الأخير للدولة لن يكون تأميم وسائل الإنتاج بل ستبقى الدولة حتى بعد تحقيق الشيوعية. وحتى لا تنتابنا أي أوهام يؤكد لينين نفسه، "لا يحق أبدا لأي اشتراكي أن يضمن موعد أعلى مراحل الشيوعية." وكان لينين صادقا، لأنه طوال عامين لم تبد أي بوادر على تناقص وجود الدولة ولو شيئا فشيئا. تم الانتصار على حروب التدخل وفي الحرب الأهلية،(١١) ومع ذلك وقف لينين في مؤتمر بجامعة سفردلوف سنة ١٩١٩ ليعلن التمسك اللانهائي بالدولة البروليتارية، "بهذه الآلة، أو بالأحرى هذا السلاح [الدولة]، سنسحق كل استغلال. وعندما لا تبقى أية إمكانية للاستغلال على الأرض [تعميم كوني] ولا أناس يملكون أرضا ومصانع، لا يبقى أحد متخم تحت ناظري من يموتون جوعا، عندما تصبح هذه الأشياء مستحيلة، عندئذ، وعندئذ فقط، سنلقي بهذه الآلة [الدولة] جانبا."(١٢)

غير أنه لوجه الحقيقة وحدها، وحتى لا تنتاب أحد مظنة رغبتي في الدفاع عن لينين، لأن هذا القائد الأممي ليس في حاجة إلى دفاع بعد قرن من النضال والثورة. أثر هو في مجرياته وتأثر القرن بمنهجه، قيل فيه ما قيل وقيل عنه ما قيل، حتى أصبح ماثلا الآن أمام محكمة التاريخ، القادرة وحدها أن تقول فيه القول الفصل. لوجه الحقيقة وحدها لا بد أن أؤكد أن الإيمان بقضية العدل، الإيمان بأن العقل البشري لم يتوصل حتى الآن لغير الاشتراكية العلمية وسيلة للقضاء على استغلال الإنسان، لإقامة فردوس العدالة على هذه الأرض، في حياتنا الدنيا. هذا الإيمان أكبر من أي قداسة لأي فرد مهما كان

عظيما. لهذا لا أتردد أبدا في القول بأنه كما كانت الثورة الفرنسية ملهمة لماركس، كانت كومونة باريس، التي سحقتها بوحشية مدفعية فرساي، كابوسا ذا أثر بالغ على لينين. لم ينس أبدا أن الكومونة كانت ضحية عدم الوعي الكامل بضراوة العدو ووحشيته. وكيف ينسى وهو من عايش قمع القيصر الاستبدادي، وخيالة الكوزاك التي تسحق جماجم العمال تحت سنابك الخيل وتعلق أجساد الفلاحين فوق حرابها. كيف يغفل وقد عاصر بشاعات القيصرية الألمانية والمذابح التي ذهب ضحيتها رفاقه قادة الأممية الألمان على يد الآلة العسكرية البروسية. ناهيك عن تجاربه في الحرب الأهلية وحرب التدخل، وبحار الدماء التي خاضها بصلابة الثوار، بالقوات المسلحة الحمراء التي لم يكن فيها ضابط محترف غير الملازم فوروشيلوف. وانتصر بفضل إيمان العمال والفلاحين وكل الأجراء بقضية العدل، بفضل الظمأ للانعتاق. ألقوا بأنفسهم في أتون المعارك بفضل الإصلاح الزراعي وتحرير العمل وحق تقرير المصير للقوميات التي كانت تضمها روسيا القيصرية. لكن، ورغم كل هذا، لا يسعني إلا أن أقول أن مثل هذا المجتمع الوليد الذي ألقى به وسط الموج المتلاطم ليتعلم السباحة، لم يكن في حاجة لسلطة قمعية تحميه من أعدائه. لقد أثبت هؤلاء الثوار أنهم الحديد المصقول في النار فخرج كالفولاذ. هذه الجماهير التي واجهت تدخل ١٣ دولة وخاضت الحروب الأهلية ما كان أجدرها بالسلطة، بل هي الوحيدة الجديرة بالسلطة.

لقد استطاعت البرجوازية الفرنسية أن تستولي على السلطة في ١٧٨٩ لأنها كانت في السلطة بالفعل. قال المفكر الفرنسي جيل مونرو، "كان الحق متأخرا عن الواقع." كان البرجوازيون يحتلون في الواقع مناصب قيادية كما كان لهم نفوذ. لقد ولدت النخبة البرجوازية من رحم الأرستقراطية الإقطاعية ونمت في أحضانها. و لم يكن الحال هكذا بالنسبة للبروليتاريا التي لم تكن في ظل الرأسمالية غير البؤس المشوب بالأمل. لم يكن في مقدور الطبقة العاملة إلا خلق نخبة، وتنمية وعي متمرد بين صفوفها، بواسطة إعادة التعليم والتثقيف لخلق كوادر مدربة على التعامل مع عالم بلا شرف. كان لينين يقول، "واجبنا هو إعادة تجنيد وإعادة تعليم البروليتاريا." إذا كان كل هذا معروفا، وإذا كان لينين نفسه يعي كل هذا قبل الثورة بسنوات، فما الذي حدث؟ منذ ١٩٠٢، قبل انتصار الثورة بخمسة عشر عاما، وهو لم يتوقف عن النضال ضد أساليب العمل العاطفية، أعلن في «ما العمل؟» بصراحة أن العمال لا يصنعون من ذاتهم نظرية مستقلة، وأنه يرفض تلقائية الجماهير، وأن المذهب الاشتراكي يفترض وجود قاعدة فكرية علمية، المثقفون وحدهم يستطيعون تقديمها لهم.[١٣] كما قال كلاما كثيرا حول نفس الموضوع في مقالة «الحزب والأدب» عن حواره مع جوركي، وفي رسالته عن «عبادة البروليتاريا» Proletkult. فهو يرى أن الأدب "يجب أن يصبح جزأ لا يتجزأ من العمل الحزبي المنظم الممنهج

والموحد،" أي إقامة تحالف طبيعي بين الأيديولوجية الثورية والطبقة الثورية لتحويل اللوجوس إلى بركسيس: الفكر إلى ممارسة. وقد سبق أن قلنا في مقدمة هذا الكتاب، "بقدر ما تجد الفلسفة سلاحها المادي في البروليتاريا تجد البروليتاريا في الفلسفة أسلحتها الروحية." فهل كان ينقص ثورة أكتوبر العظيمة الكوادر المثقفة التي تقوم على إعداد النخبة العمالية؟ بالطبع لا، على الأقل قبل نشوب حروب التدخل والحرب الأهلية التي فقدت فيها الثورة زبدة كوادرها الماركسية مثقفين وعمالا. فقدان هذه الكوادر جعل إعداد الكوادر اللازمة للتحول الاشتراكي أشد إلحاحا في الثورة الروسية، و لم يكن أنسب من **الجمهورية الديمقراطية** ساحة وميدانا ومعهدا لتعويض وإعداد وتدريب الكوادر اللازمة للتحول السلمي نحو الاشتراكية. و لم تكن هذه المهمة الأساسية غائبة عن القيادة اللينينية، إلا أنه بكل بساطة بل بكل صراحة، تحولت ضرورة إدارة الأمور العاجلة لبعض الوقت بواسطة حفنة من العقائديين، حتى تتمكن الثورة من إعداد النخب اللازمة، إلى بيروقراطية سلطوية دائمة..في الحزب القائد. وتناسوا تماما أن **النخب اللازمة** لا تتكون إلا في جو ديمقراطي حقيقي.

لقد أتاح هذا الوضع لألبير كامي أن يقول، "لكم سعى الفكر تاريخيا لتحرير الإنسان من الخضوع للاهوت. لكن هذا التحرير تطلب منه الخضوع المطلق للصيرورة، عندما ركع أمام الحزب القائد كما كان يركع أمام المذبح!" في هذا الكلام من الخلط والتشويش قدر ما فيه من المغالطة والتزوير. لقد ركع الإنسان أمام المذبح لمن آمن به دون أن يراه. أما الحزب الطليعي القائد، الجماهيري والتقدمي، فيعرفه الإنسان لأنه صنعه بنضاله وتضحياته، حتى أصبح عقله وقلبه وحواسه. الحزب الطليعي كائن جدلي يصنعه الإنسان ويصنع الإنسان الجديد. عندما يفقد هذا الكائن طبيعته، عندما لا يصبح الآلة الخلاقة والسلاح الضارب والدرع الحامي لكل ما يتطلبه الإنسان، يتمرد على صانعه ويتمرد على نفسه. يصبح عبادة بيروقراطية سلطوية لحفنة عصبوية، لأن الحزب فقد طبيعته الديمقراطية. ففاقد الشيء لا يعطيه. النيابية المنتخبة التي اختفت باسم المركزية، اختفت أيضا بين الرفاق في المؤتمر الحزبي، وأيضا باسم المركزية. يصوت المؤتمر على قائمة مرشحين مركزية، وتنتخب اللجنة المركزية بالطبع مكتبا سياسيا من معينين مركزيا اختارهم الرفيق الأمين العام..وهكذا يصبح الحزب بالفعل حزب القائد، وليس الحزب القائد.

لا مبالغة عندما نقول إن هذا المرض أصبح أمميا، بعد أن تحولت الأممية إلى بابوية يوزع البابا فيها كرادلته على كافة أحزاب المعمورة، إلا ما ندر.

لا تجنيا بل نقدا قاسيا بقدر قسوة ومرارة التجربة المحنة التي زادها مرارة وقسوة ما حققته لألد أعداء الشعوب وأكثرهم جهلا وبربرية من التفرد للاستبداد بمصير العالم بل وكيف لا نتمرد على

الاستسلام للخطأ مبتدئين بأنفسنا.

المتمرد على الظلم لا يرضى عن العدل بديلا، والمتمرد على القيد لا يمكن أن يتنازل عن الحرية أبدا. الرافض لديكتاتورية البرجوازية لا يمكن أن يقيم حكما استبداديا بوليسيا من أي نوع كان لأنه لن يكون إلا رأسمالية دولة ديكتاتورية، أو ديكتاتورية حفنة عقائدية لا تلبث أن تتحول إلى ديكتاتورية عصبة بيروقراطية.

إن فكر التمرد الذي قام عليه تقدم الإنسانية منذ فجر البشرية لا يمكن أن يرضى بمصادرة الحرية عندما تشرق شمس العدالة في يوم الانتصار. إن أي ديكتاتورية، مهما اتخذت من أسماء، غير مبررة مهما حسنت النوايا أو شرفت المقاصد..على ضوء الواقع المادي، على ضوء التجربة والحقيقة التاريخية.

ليس هنالك من ينكر أن لينين عاش ومات من أجل الثورة الاشتراكية وانتصار قضية العمال والفلاحين وكل الأجراء ولتحقيق المجتمع الشيوعي. كما لا ينكر أحد أنه ناضل من أجل الإصلاح الزراعي، وعمل من أجل التجميع الصناعي. كانت له انتصاراته العظيمة، لكنه ككل البشر كانت له أخطاؤه أيضا. وكما علمنا أن نتعلم من الخطأ، علينا أولا وقبل كل شيء أن نتعلم من خطئه الذي حوله ستالين إلى خطيئة.

إن الاشتراكية العلمية التي تحقق العدل والمساواة بين الناس لأجمل وأروع من أن يشوبها استبداد بوليسي..فالاشتراكية العلمية تنصب صاحب الجلالة الإنسان ملكا على جنة الأرض، بعد أن يصبح سيدا.

حفيدة الكومونة كانت تعرف..

لا يمكن أن ننهي الحديث عن أهم تمرد في تاريخ البشرية بعد الثورة الفرنسية دون كلمة حق تقال في الرواد المتمردين، الثوار الأوائل الذين ضحوا بحياتهم توقا للحرية وشوقا للعدل، إنصافا لهم حتى لا يقال ساروا جميعا مع القطيع، حتى لا يقال عموا كلهم عن الصواب. حتى لا أطيل سأختار أمثلة معدودة، وأي أمثلة.

كانت امرأة في عصر لا يعترف بالمساواة بين الجنسين؛ بولندية في وطن تحتله روسيا القيصرية؛ يهودية في بلد يضطهد اليهود. ورغم كل هذه السلبيات كانت مصممة على تغيير العالم. كان لا بد، لكي تغير العالم، أن تفرض وجودها على عالم الرجال، أن تواجه الجنود، وأن ترتاد السجون، وأن ترفض كماركسية الانغلاق اليهودي، "لماذا نصر دائما على خصوصية المعاناة اليهودية؟ ضحايا مزارع

المطاط في بوتومايو، الأفارقة السود الذين يتقاذف الأوروبيون أجسادهم كما نلعب بالكرة، هم أيضا قريبون مني."(١٤)

لكم كانت هذه المرأة المناضلة بعيدة النظر، صائبة الرؤية عندما أصرت، قبل قيام ثورة أكتوبر ١٩١٧ وبعدها، على أنه "إذا كانت الحياة العامة في الدول ذات الحرية المحدودة بائسة هكذا، مبرمجة هكذا، مجدبة هكذا، فإنها هكذا لأننا عندما ألغينا الديمقراطية، أغفلنا المنابع الحيّة لكل ثراء وتقدم فكري." ولأنه لم يستمع إليها أحد، لأن موج الأحداث كان أعلى من منطقها، أمكن اليوم أن تعود لينينجراد سان بطرسبرج، وأن تختفي جمهورية ألمانيا الديمقراطية التي كانت تحتفل سنويا بذكرى وفاتها. بل إن كل ما جرى، من انهيار التجربة السوفييتية، يؤكد عظمة تاريخها ونضوج فكرها، ناهيك عن نموذجية حياتها ودقة المشاكل التي طرحتها. "كانت ثاقبة الفكر، بعيدة النظر. كانت تعرف."

لكل رسالة شهداء..للعدل والحرية شهداء..وروزا لوكسمبورج شهيدة العدل والحرية.

كانت مدافع فرساي تدك معاقل الكومونة في ١٨٧١، عندما خرجت للوجود في ٥ مارس، في مدينة زابوتشك البولندية، طفلة سيكون لها ذكر في الحركة الثورية العالمية وفي النضال من أجل العدل والحرية.(١٥) قضت طفولتها بين الطبقة الوسطى البولندية، لأن الوالدين العلمانيين آثرا الاندماج في وطنهما ورفضا حياة **الجيتو** اليهودي.(١٦) كان تمردها الأول في سن الطفولة، عندما أصيبت بشلل الأطفال، فأرغمت نفسها على المشي باستقامة، وتغلبت على العرج بأن حولت العجز الجسدي إلى نشاط فكري، بالتفوق في التحصيل الدراسي فأتقنت أربع لغات: الروسية والألمانية، ثم الفرنسية إلى جوار البولندية، لغتها الأم. وفي المدرسة ذاقت أيضا الاضطهاد المباشر. كان المقام الأول للفتيات الروسيات، بعدهن تأتي بنات النبلاء البولنديين الكاثوليكيات الشقراوات، وإن بقيت مقاعد، لقاع المجتمع، فلليهوديات الجديرات بهذا الشرف! ولقد كانت جديرة، رغم أنها يهودية وسمراء، لأنها رفعت شعارا وضعته نصب عينيها: **لا مخرج من هذا الواقع بغير التميز . لست أقل . أنا الأفضل.** وكان هذا تمردها الثاني.

كانت يد قيصر روسيا الفولاذية تدمر كل شيء في بولندا. وكانت في العاشرة عندما اندلعت موجة **بوجروم** عنصرية تحالف فيها الأرثوذكس الروس مع الكاثوليك البولنديين ضد اليهود.(١٧) أحست بالهلع الذي اجتاح المدينة، رغم أنه لم يمسها سوء لأن أهلها لا يسكنون الجيتو. ولقد جرى الدم حارا في عروق الفتاة عندما اغتيل القيصر الكسندر الثاني في نفس العام، ليس للحادث، بل لأن

الرأس الثاني في المؤامرة كانت فتاة أعدمت مع رفاقها اسمها صوفيا برفسكايا. تزاحمت الأسئلة في رأس روزا. لماذا يقتل بولندي بولنديا آخر لمجرد الاختلاف في الدين؟ ما الفرق بين أهلها السلبيين حيال الاحتلال القيصري رغم رفضهم له كبولنديين، ومن يضحون بأرواحهم على أعواد المشانق لأنهم يرفضون هذا الاحتلال؟ ثم لماذا يأكل أهلها جيدا، ويعنون بملبسها الجميل الدافئ، بينما هي ترى من يتضورون جوعا وتزرق أنوفهم من قسوة البرد في الشتاء؟ وكلما تزاحمت الأسئلة كانت تتساقط من حولها جدران الليسية التي تعيق تمردها. تعلمت من أمها أن تقرأ للشاعر البولندي ميكييفتس، ومنه تعرفت على كلمة **اشتراكية**. كانت في الثالثة عشرة عندما سمعت كلمة **بروليتاريا**، تلك الجماعة التي تقتل جنود الاحتلال. لهذا عندما علمت باعتقال المعلمة الجميلة الكسندرا ينتس وإرسالها إلى قلعة وارسو حيث يعدم الثوار لأنها مناضلة ثورية، اتخذت قرارها على الفور.

انكبت وهي في الخامسة عشرة، وقد أصبحت عضوا في إحدى خلايا البروليتاريا، على قراءة النصوص المعروفة لماركس وانجلز عن العقيدة الاشتراكية. "آمنت أن هذا النظام الظالم [البولندي] المفتقر لأي أساس أخلاقي" لا بد أن يتغير. وجدت أن هذا الزمن "كلما دارت عجلته توالت أحداثه وازداد القمع والتنكيل." فلم تقنع بدورها وفكرت في الرحيل رغم صغر سنها، ليس فرارا من القمع، بل لتبدأ مرحلة جديدة من النضال. اختارت سويسرا حيث كل الثوريين الفارين من روسيا وبولندا. تسلمت جواز سفرها في ٥ مارس ١٨٨٨، ودخلت جامعة زوريخ، لأن الثوري الاشتراكي يجب أن يتعلم الاقتصاد ويدرس التاريخ. عاشت من مقالاتها في الصحف الاشتراكية الصادرة بالألمانية. ورغم حداثتها كانت تملك القدرة اللازمة كي توضح للجماهير ما عليهم أن يصنعوا ليغيروا مصيرهم، ليواروا نظاما قديما (الرأسمالية) التراب ويناضلوا من أجل النظام القادم (الاشتراكية).

ترددت خلال سنوات الدراسة والعمل الصحفي على نادي انتراخت (الاتحاد الألماني) وأدمنت القراءة في مكتبته العامرة، كما حظيت بلقاء مع المفكر الروسي بليخانوف وزميله في جماعة العمل اكسلرود. عاشت في هذه المرحلة بين الروس الذين يواجهون حكم القيصر المطلق والألمان الذين دخلوا اللعبة السياسية البرلمانية. كان قادة الاشتراكية الألمان ليبكنخت الأب وكاوتسكي وبرنشتاين في زوريخ. وسط كل هذه الظروف اقتنعت أن الألمان هم نقطة الارتكاز التي يجب أن تعتمد عليها الأممية.(١٨) وخلال خمس سنوات نالت شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية بدرجة امتياز عن «النمو الصناعي في بولندا».

العمل على تغيير الحزب..من الداخل

لم تكد تتجاوز الثانية والعشرين حتى جمعت حولها بعض البولنديين ممن ناضلت معهم إبان العمل السري في وارسو، وكونت معهم الحزب الاشتراكي الديمقراطي البولندي. كان منهم جرجنسكي، مفوض الأمن الشهير في روسيا بعد ثورة أكتوبر، وأصبح لها منبر خاص: جريدة «سبرافا روبونيتزا» (قضية العمال). وقعت مقالاتها باسم ر. كروزينسكا وتبنت خط النضال المشترك بين الشعب الروسي والبولندي ضد قيصر روسيا والنظام الملكي في بولندا، بخلاف الحزب الاشتراكي البولندي الذي كان يناضل من أجل الاستقلال وعودة الملكية. لهذا توجهت لعرض قضيتها أمام مؤتمر الأممية الثانية سنة ١٨٩٣، مع أنها لم تكن عضوا فيه. نجحت في عرض وجهة نظر حزبها، لكن خصمها دازنسكي، زعيم الحزب الاشتراكي البولندي، كان عضوا بالأممية التي اكتفت بالاستماع لوجهة نظرها. عندها أيقنت أنها لن تحقق أهدافها إلا إذا اعترف بها وبحزبها الرفاق الألمان، فأخذت تنشر مقالاتها في جريدة «نوي تزايت» التي يصدرها الزعيم الألماني كاوتسكي تمهيدا للانتقال كلية لألمانيا.

كانت قد كرست نفسها تماما للمستقبل. "بدأت أعتاد على فكرة أن ما بقي لي هو الواجب وحده." وشمرت عن ساعد الجد لأنها كانت مدركة، حتى قبل نهاية القرن، أن الرأسمالية وبالتالي النظام الإمبريالي العالمي سيواجهان مأزقا حاسما يسيران إليه بإيقاع متسارع أكثر فأكثر يقودهم إلى نهايتهم. وعلى أنقاض النظام الإمبريالي سيولد مجتمع جديد..المجتمع الاشتراكي.

كان الحزب الاشتراكي الألماني قد بنى سياسته على قرارات مؤتمر ارفورت ذات الوجهين: حد أدنى يقوم على انتزاع مكاسب من النظام بالنضال السياسي، وحد أقصى أن يعد الحزب لثورة منتظرا انهيار النظام. كان كاوتسكي أحد واضعي هذا البرنامج. وعندما انضمت روزا للحزب في ٢٥ مايو ١٨٩٨ لم يعجبها أسلوبه النمطي والتقليدي الجامد، وصدمتها حقيقة أن الحزب لم يكن يملك تنظيما حقيقيا. هذا علاوة على كونه حزبا عماليا بحتا، لا يغري الشخصيات المثقفة الخلاقة بالانضمام إليه، ولا يشجع الشباب بالانخراط في صفوفه. فأيقنت أن هذه هي العوامل التي جعلته بالضرورة حزبا إصلاحيا. فقررت الوافدة الجديدة، الشابة الصغيرة، العمل على تغيير الحزب.

بدأت العمل وسط العمال البولنديين في سيليزيا العليا، لكنها وطدت علاقتها في نفس الوقت مع قادة الحزب المحليين. نشطت في كل مكان وكل مجال، بالكلمة والحركة، بين صفوف الأعضاء وعلى صفحات جريدة الحزب المحلية. ولم تتوانَ عن إبداء بعض الآراء الانتقادية بخصوص خط برنشتاين الإصلاحي. هكذا لم يمض وقت طويل حتى كانت هذه السياسية الفيلسوفة والاقتصادية من

كبار خطباء الحزب. حتى هذه اللحظة كان برنشتاين في يمين الحزب، وكاوتسكي وليبكنخت الأب وببل قابعين في حذر، لكن بنفوذ، في الوسط، ولا أحد يعرف في اليسار كيف يواجه برنشتاين بمنطق وذكاء. فتقدمت هي لهذه المهمة.(١٩) لم تنجح في هذا فحسب، بل سحقت برنشتاين. لم تهاجمه بعنف بل ناقشته نقطة نقطة. هزمت شابة في السابعة والعشرين القائد المنظر المعترف به من أكبر الأحزاب في أوروبا. أجبرت مجموعة مقالاتها، المنشورة بعنوان «الإصلاح الاجتماعي والثورة»، كل عضو في الحزب على أن يحدد موقفه من برنشتاين. ورغم الانتصار الساحق، قالت بكل هدوء أنها تريد إيجاد توازن في الحزب بين الإصلاح والثورة، حتى يضمن الحزب البقاء.

صعدت إلى المنابر في كل المؤتمرات، في شتوتجارت وهانوفر وماينز. هاجمها اليمين ، لكن عناصر الوسط كانت تتسلل إليها باستمرار لينمو اليسار. خطبت في كل التجمعات الشعبية في الأقاليم تدعو الجماهير للالتفاف حول الحزب. لكنها لا تكاد تطمئن على حصول الحزب على ٢ مليون ١٠٧ آلاف صوت في انتخابات ١٨٩٨ حتى تضاعف الدولة ميزانية السلاح البحري وتشارك أوروبا في غزو الصين. عندها إخترقت روزا برؤيتها الثورية حجب الزمن وسارعت إلى إعلان "بعد هذا ستحدث الصدمة...لن يبق أمام الدول الأوروبية إلا أن تهاجم بعضها بعضا." الأمر الذي حدث في ١٩١٤. استمرت في إنذار عمال أوروبا بحرب دموية مقبلة وتدعوهم إلى الإقتداء بها في عملها الحزبي، "صممت أن أعمل في الجناح اليساري الذي يهاجم العدو، وليس الجناح اليميني الذي يتحاور معه." وبدأ صدق الموقف ووضوح الرؤيا يكسب لليسار شخصيات مثل المفكر والفيلسوف فرانز مهرنج والأديبة كلارا زتكين، بل أن كاوتسكي أخذ يساندها ضد برنشتاين. وحول مائدة العشاء عند آل كاوتسكي توثقت علاقتها مع ببل وليبكنخت الأب، وهكذا دخلت روزا في الحلقة الضيقة للقيادة الاشتراكية. لكنها كانت في الواقع من معسكر آخر ومعدن آخر. ويبدو أن أحوال الحزب كانت مهترئة بدرجة أنها قالت ذات مرة، "مسكين هذا الحزب الذي تلعب فيه مبتدئة جاهلة مثلي دورا هاما بهذا الشكل." **كان كل شيء في الحزب يتم في الكواليس دون حد أدنى من الديمقراطية. الحزب ماكينة قيل وقال، غيرة ومنافسات.** فقنعت حتى ١٩٠٠ أن تظل على الهامش، تؤثر ولا تقود، وتنمي في نفس الوقت تيارها اليساري. غير أن توالي الأحداث وظهور شخصية قوية لرجل اسمه لينين في حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي في ١٨٩٨ وطرحه قضية ضرورة الاستيلاء على السلطة، لا العمل من أجل الحصول على بعض المكاسب أو الإصلاحات، تلك القضية التي كانت تؤمن بها وتطرحها داخل الحزب الألماني، وتبني يساره على أساسها، جعلها تقتنع بأنه لم يعد في مقدورها أن تظل "الحمار الفاضل الذي يعمل للآخرين...أريد

أن أناضل وسأناضل من أجل الموقع الأكثر نفوذا في الحزب. هذا لا يتعارض مع المثالية، ولن ألجأ لأساليب غير مواهبي الذاتية...لو كان عندي شيء منها." توجهت في سبتمبر ١٩٠٠ إلى باريس لحضور مؤتمر الأممية حيث أثارت إعجاب قادتها أكثر فأكثر. وفي ألمانيا أخذ الحزب، هو الآخر، يتبنى مواقفها الثورية المعادية للإصلاحية بصورة أفضل. بل إن موقفها الثوري هذا بدأ يتجسد في تيار أخذ في الظهور في كافة الأحزاب الاشتراكية، عبر عنه الحزب الروسي في الاتجاه البلشفي، والحزب الفرنسي بهجوم فايان وجِزْد على سياسة الاستيزار،(٢٠) في الوقت الذي كان فيه القائد الأممي جان جوريس يتبنى مبدأ إمكانية الاشتراك في حكومات والتعاون مع أحزاب البرجوازية.(٢١) لهذا شنت روزا حربا ضارية على سياسة الاستيزار والتعاون مع الأحزاب البرجوازية، وكتبت في جريدة الحزب الألماني، "المهزلة الاستوزارية، الاشتراكية...إنها ازدواجية...تنازل صريح لليمين وتنازل شكلي لليسار." وقد قامت بتجسيد تيار اليسار الأممي المعادي للإصلاحية عندما أصبحت الممثل الدائم للحزب الألماني في مكتب الأممية سنة ١٩٠٣. حتى عندما وقف اوجست ببل في المؤتمر الحزبي في درسدن وقال، "أنا عدو وسأبقى عدوا حتى الموت لهذا المجتمع وهذا النظام البرجوازي حتى أقوض أركانه والإطاحة به إن استطعت" لم تنخدع روزا بهذا الكلام. كانت تعرف أن الحياة والحقائق اليومية للحزب شيء آخر. كانت كوادر قيادة الحزب والنواب المنتخبين في ألمانيا وفرنسا نتاج الواقع الاجتماعي في البلدين ومشاركين في النظام. لهذا انطلقت نحو الكوادر المتوسطة والقاعدة: النواب، قادة النقابات، أعضاء المجالس البلدية والمحلية، وكل من يمكن أن يشاركها في رفض التحريفية الإصلاحية. رضي الحزب بكل هذا، إلا أن تكون روزا صاحبة قرار فيه.(٢٢)

كان على المتمردة، في مؤتمر الأممية الثانية بامستردام أغسطس ١٩٠٤، أن تخوض معركتها ضد جان جوريس الذي تحترمه وتختلف معه. رفضت بشدة موافقته على مشاركة الاشتراكيين في الوزارة. قامت بهجوم كاسح على التهادن مع البرجوازية، ومنذرة بمخاطر الحرب الإمبريالية القادمة، منبهة إلى ضرورة تعبئة شعوب أوروبا ضدها، خاصة وأن ضحاياها في ميادين القتال من أبناء العمال والفلاحين سيكونون وقود الأرباح التي ستجنيها الإمبريالية من وراء هذا الصراع، وركزت على ضرورة اتحاد الحزب الاشتراكي الفرنسي لمواجهة هذه المخاطر. كان هجومها كاسحا، كماكان التأييد لها كاسحا. لكن عندما وقف الخطيب المفوه جوريس ليتكلم، خيم على القاعة صمت الاهتمام بالمتحدث والموضوع. تكلم بكل هدوء كاشتراكي وجمهوري رافضا تلقي دروس في الثورية من "هؤلاء الألمان الذين لم يستطيعوا حتى الآن الإطاحة بالملكية وإقامة الجمهورية." أنصت المؤتمر بإمعان وأحست روزا أنه سيكسب الجولة، لكنها، وحتى يفهم كلام جوريس كل من لا يعرف الفرنسية،

تطوعت لترجمة خطابه. اعتلت المنصة إلى جواره وترجمت خطابه بألمانية بليغة حتى أن جوريس شكرها بحرارة. وأقنعت المؤتمر، عملاً، بأن التعاون والتضامن بين الاشتراكيين أهم من خلاف الرأي واختلاف المواقف. كما أعلنت عن تفوقها المعرفي ومواهبها المتعددة..وأكدت انتصارها. لقد أوصى المؤتمر بضرورة توحيد الحزب الفرنسي الذي أصبح اسمه في ١٩٠٥القسم الفرنسي من العمالية الدولية .S. F. I. O. كانت وحدة على الورق. كما أوصت الأممية الأحزاب الأعضاء بالتمسك بالماركسية الثورية كمنهج، ورفض التحريفية.

قلق مبكر

لم تكن مواقف الأحزاب الاشتراكية من قضية السلطة والحرب القادمة هي المشكلة الوحيدة التي تقلق روزا. كانت قد التقت في ١٩٠١ في ميونيخ بالقائد الروسي لينين. أذهلها الرجل ذو الذكاء الوقاد والعزيمة القوية، "**حاسته التكتيكية رائعة وقدرته على اتخاذ القرار عظيمة**." إلا أنه أقلقها أن البلاشفة الذين يشاركونها الموقف ضد الانتهازية والتحريفية، من أجل الماركسية الثورية، كانوا سلطويين. أخذت تستنكر من ١٩٠٤ "الأفق الضيق للمفهوم النظري اللينيني. كانت مع القوة والصلابة، لكن في إطار حوار مفتوح وتعددية." رغم إعجابها به إلا أنه لم يجذبها. اعتبرته أحد كبار الثوريين، وحذرت من اختلاط الماركسية باللينينية. **حذرت من "نظام الثكنات، من المركزية المتطرفة،" إنه يبدو كمن يحاول فرض "روح حارس الليل العقيمة على حزبه!"** هو معني بالسيطرة على الحزب لا بإخصابه، أن يخضعه بدلا من أن ينميه، أن ينظمه لا أن يوحده. وجمعت كل هذا في مقال «مسألة التنظيم عند الاشتراكيين الديمقراطيين الروس». أثارت، وهي اليسارية، هذه الانتقادات ضد البلاشفة الروس، وشقت طريقا باهرا بين خضوع وخنوع اليمين الانتهازي في الحركة الاشتراكية **ومركزية لينين المتطرفة**. واستمرت منذ ١٩٠٤ تطرح المشاكل، تغضب من أسمتهم **الماركسيون المغول**، ومع ذلك علينا ألا ننسى أبدا أنه كان بين لينين وروزا نقاط لقاء ونقاط اختلاف. كانا يلتقيان في المفهوم العام، كان كلاهما ينتمي للجناح اليساري للأممية. كما كان بينهما صراع عنيف حول نقاط محددة لكن هامة: مفهوم الحزب والمشكلة القومية.

كانت الحرب الروسية اليابانية هي الخطوة الأولى في صراع الرأسمالية الذي تنبأت به وحذرت منه. وفي ١٩٠٥ كانت مذبحة الأحد في سان بطرسبرج التي فتح فيها جنود القيصر نيران بنادقهم ورشاشاتهم على جموع البؤساء الذين توجهوا لتقديم ملتمس للقيصر. بعدها بأيام اندلعت مظاهرات وارسو، فواصلت الليل بالنهار حتى يعلن الحزب تضامنه مع عمال روسيا وبولندا. وترتفع

الأصوات في الرايخشتاج ضد **المتجنسة التحريضية**![٢٣] جمدت كل انتقاداتها للحزب الروسي، وحاولت تكوين جبهة مساندة للحركة الشعبية في البلدين، لكنها وجدت آذانا صماء، ليس فقط في قيادة الحزب بل وحتى في نقابات العمال. وعندما وقفت في مؤتمر كولن، رافضة أي مقارنة بين الموقف الثوري في روسيا وألمانيا، أشارت أصابع الاتهام إلى **روزا الدموية**. عندها وقفت ابنة الرابعة والثلاثين، التي بدأ الشيب يتسلل إلى شعرها، تقول في مرارة، "أتعبتني وعجزتني قبل الأوان معارك برنشتاين...أما الثورة الروسية فقد أعادت لي عشر سنوات من عمري. لم يكن العمل سهلا ذات يوم كما هو الآن...تحيا الثورة." ثم تصرخ في الانهزاميين "كلكم برنشتاين...ماذا تعرفون عن الإضراب الجماهيري؟ لا شيء!" كانت النتيجة الوحيدة صداما مع قيادة الحزب، وحول مائدة العشاء في منزل كاوتسكي يقول لها ببل، "حذار، فإنه عندما تقوم الثورة ستكونين في اليسار وأنا في اليمين." ثم يضيف مازحا وموجها حديثه للحضور، "لكننا سنشنقها، لن نتركها تفسد حساءنا بملحها الزائد." تجيبه روزا بهدوء، "إنك لا تعرف من سيشنق من." وتقرر ترك برلين لتكون وسط المعركة في كراكوف (بولندا). قالت لويز كاوتسكي، "كانت سعيدة...سافرت كما لو كانت ذاهبة إلى حفل راقص." دخلت وارسو بأوراق مزورة باسم الصحفية آنا ماتشك، وقامت على الفور بإصدار نشرة «العلم الأحمر». طبعت منشورات، نظمت مظاهرات وإضرابات عامة، وعقدت الاجتماعات في المصانع، رغم معرفتها بأن موازين القوى بدأت تميل ضد الثورة، وأن القيصر أخذ يستعيد زمام المبادرة. إلا أنها كانت مثل سيزيف تعرف أن الصخرة ستكر نازلة، لكنها تصر على معاودة دفعها إلى أعلى. انتهزت مثلا فرصة وجودها هناك لتضع برنامجا للحزب الاشتراكي الديمقراطي البولندي توائم فيه بين العمل الجماهيري البروليتاري والعنف الثوري من جانب والمبادئ الديمقراطية من جانب آخر. تؤكد، رغم القمع العسكري والإرهاب القيصري، مؤازرتها للسوفييتات (الهيئات الذاتية المنتخبة) ورفضها الإرهاب وديكتاتورية البروليتاريا كوسيلة للحكم، وتنادي بجمعية تأسيسية من الكادحين والأجراء وانتخابات على كافة المستويات. قريبة من لينين والبلاشفة في العمل، وتختلف عنهم في أساليب تنظيم السلطة. ترى أنه، حتى بعد أن تطيح البروليتاريا بالأتوقراطية القيصرية، **من الواجب أن تترك السلطة للبرجوازية الجمهورية (الجمهورية الديمقراطية)، ومن خلال الديمقراطية تنمو الرأسمالية التي يجب أن تسبق الاشتراكية.** لم تكن من المنشفيك، ومع ذلك كانت مختلفة مع لينين.[٢٤]

ألقي القبض عليها في عيد ميلادها الخامس والثلاثين، ورحلت خارج بولندا على أساس أنها ألمانية، بعد أن دفعت عائلتها رشاوى للمدعي الروسي ولطبيب قلعة وارسو. لم يكن تقرير الطبيب مزورا. كانت روزا مصابة فعلا بأنيميا وقرحة في المعدة وتضخم في الكبد.

نقد الثائرة للثوار

مرت في طريق عودتها بكوكالا في فنلندا حيث اجتمعت بقادة الثورة الروسية في الطابق السفلي من الدتشا التي يسكنها لينين. دارت حوارات بلا نهاية مع لينين وزينوفييف وكامنييف وبوجدانوف وآخرين. عرفتهم أكثر بعد أن قرأت عنهم ولهم. وجدتهم يتحاورون ليصلوا إلى أحسن النتائج. وجدت من بينهم من تستطيع أن تتواءم معه. **حتى لينين، بهرتها في هذا اللقاء "متعة الحديث معه، إنه ذكي مثقف...مع هذا النوع من القبح الذي أحبه!"** تكلما طويلا في هذا اللقاء وكان منصتا، مهتما بهذه المرأة ذات "الأفق الواسع وهذا العزم الجدير بها،" كما كان لها في نفس الوقت ولع بالأفكار وتعمق في النظرة، لكنه وجدها، لا تفصل بين الفكر والعمل. أما زينوفييف فوجد أنها "أول ماركسية قادرة على الاستيعاب السليم للثورة الروسية في مجملها." هكذا نشأت بينها وبين لينين علاقات مودة لم تمنع من الاختلاف.

انتابها إحساس عميق بأن رسالتها هي أن تُدْخِل في الحزب الألماني الروح الثورية التي رأتها تحرك الجماهير في بولندا وروسيا، خاصة وأنها لم تكن ترى في الثورة الروسية إلا مقدمة يجب أن تدعمها وتتلوها ثورات. إلا أن تجربتها الثورية في بولندا، وحواراتها مع القادة الروس، لم تكن إلا لتباعد بينها وبين قيادة الحزب الألماني. وجدت أن الأجدى أن تخاطب الناس مباشرة لتنقل إليهم تجربتها البولندية. ولأنها أشهر وأبرع خطباء الحزب، وجدت فرصتها المواتية في انتخابات الرايخشتاج. كما حرصت في ١٩٠٧ على حضور مؤتمر الحزب الروسي محافظة على الحياد بين البلشفيك والمنشفيك.[٢٥] لكنها عندما تحدثت في المؤتمر صفق لها الجميع من بليخانوف واكسلرود إلى لينين وستالين. عندما تتحدث عن نضوج الثورة يصفق البلاشفة، وعندما تستنكر ضيق الأفق وعدم التسامح وبعض الاتجاهات الميكانيكية في التوجه البلشفي يكون الدور على بليخانوف لكي يصفق..وحذرت الجميع من أن الحرب قادمة.

لم تكن روزا مبالغة. بينما كانت تخطب في لندن كان القيصر غليوم الثاني يبلغ المحيطين به أنه "يجب البدء أولا بضرب الاشتراكيين، قطع رؤوسهم ومنعهم من الإيذاء. وبعدئذ، وليس قبل، الحرب في الخارج." لهذا انتهزت فرصة انعقاد مؤتمر الأممية في شتوتجارت، أغسطس ١٩٠٩، لتقيم سدا منيعا في وجه الحرب. دارت بينها وبين لينين مناقشات طويلة لإقامة جبهة متماسكة من لينين ومارتوف وجوريس وجِزْد لتوجيه المؤتمر ضد التصاعد العسكري وخطر الحرب. وقد أسبغ لينين على روزا وصايته ومنحها **ثقته**، وهو الشكاك العظيم، "لتصوغ تعديلا على قرار لجنة التصاعد العسكري." وتطلعت كروبسكايا بدهشة لهذه الروزا لوكسمبورج التي تناقش لينين مناقشة الند للند، والتي يعهد

إليها، وهذا مدهش أكثر، بالدفاع عن وجهة نظره![٢٦] وعندما يتوقف لينين وكروبسكايا ببرلين، بعد هذا ببضعة أشهر، في طريقهما إلى جنيف وباريس يمضيان سهرة عند روزا، يناقشان بدقة الموقف الدولي الذي طرحه مؤتمر شتوتجارت والقرار الذي صاغته روزا التي ظهرت كحليفة لينين عندما أعلنت، "أن التعبئة التي نعتزمها في حالة الحرب ليست موجهة لإنهائها فقط، بل وللاستفادة منها في التعجيل بانهيار السيطرة الرأسمالية." و لم تكن هذه المواقف إلا لتزيد التباعد بينها وبن قادة الحزب.

كلما تصاعدت الاستعدادات للحرب، كانت تتصاعد موجة الإضرابات حتى بلغ عدد المضربين ثلاثمائة ألف في فبراير ١٩١٠ حدثت فيها مصادمات مع البوليس والجيش. عندها أقدمت روزا على طرح شعار الجمهورية لأول مرة في مقال «وماذا بعد؟» وعندما رفضت جريدة الحزب نشره، طبعته ووزعته نشرة حزبية إقليمية في برزلاو، فتلقفته كافة الصحف الإقليمية، ووقعت قيادة الحزب في ورطة. لم تستطع اتخاذ أي موقف من روزا لجماهيريتها، لكن سقط كاوتسكي وغاب عن الحزب طويلا. وخارج هذا الحزب المتداعي كانت النيران تشتعل في العالم: الصدامات بين الدول الاستعمارية تتوالى، الصراع على اقتسام العالم تزداد حدته، والحرب تقترب أكثر فأكثر. صمت الحزب عن كل هذه الأحداث صمت القبور، وعندما قامت روزا بنشر تعميم عن إخفاء الحزب للحقائق عن كوادره، يوجه مكتب الأممية اللوم لروزا لإفشائها أسرارا حزبية، و لم تعترف بالخطأ إلا عندما صوت ضدها لينين وبليخانوف معا. هنا تجدر الإشارة إلى نقطتين هامتين. الأولى تتعلق بعلاقة الاحترام المتبادل بين لينين وروزا. كانت اللينينية واللوكسمبورجية تطرحان مفهومين مختلفين للحزب، علاوة على طريقين مختلفين للاشتراكية. الحزب عند لينين ممركز ومنضبط كطليعة منظمة للطبقة العاملة. وكانت روزا في مقالاتها تنتقد مواقف لينين بوصفها "ذات اتجاهات مركزية متشددة." وقد خلصت إلى أنه "إذا كان تكتيك الحزب ليس عمل اللجنة المركزية فحسب بل كل الحزب، بمجموع الحركة العمالية، فإنه يصبح واضحا أنه من اللازم أن تكون للأقسام والمناطق حرية العمل التي تمكنها من استعمال كافة المعطيات وأن تنمي مبادراتها الثورية." هي لا تكتفي بهذا بل تصدر كتيبا بعنوان «الماركسية ضد الديكتاتورية». وعندما تنتصر الثورة في فبراير ١٩١٧ تحييها روزا بحماس. كانت في السجن وكتبت لإحدى صديقاتها، "إن أحداث روسيا الرائعة تؤثر في كما لو كانت إكسير الحياة. إن ما يصل إلينا جميعا من هناك رسالة إعلان للسلام...أخشى أنكم لا تعطونها قدرها من الأهمية الكافية، إنكم لا تحسون بها بما فيه الكفاية، إنها قضيتنا التي انتصرت هناك." الثانية، أنها لم تكن تتردد ولا تتحرج في إبداء وجهة نظرها في اللينينية مهما كانت قاسية. فهي لم تتحرج في صيف وخريف ١٩١٨، إزاء الإجراءات التي اتخذها البلاشفة، من إبداء بعض التحفظات،

بل والنقد الشديد. لكن رغم كل هذا كانت هذه الانتقادات نوعا من النقد الذاتي، النقد من الداخل. كانت ملاحظات ثائرة على أعمال ثوار تتفق معهم على الأسس: الثورة والقضاء على الرأسمالية.

أما شاغلها الآخر فكان علاقتها الملتبسة مع الحزب الألماني. كانت تعرف كل شيء عن قيادة حزبها، ومع ذلك لم تفكر بالخروج منه أبدا، بل فضلت البقاء في الداخل. كانت تدعو للتمسك بالحزب، حتى أنها عندما سمعت أن صديقتها الهولندية هنرييت رولان-هولست ترغب في ترك الحزب قالت لها، "ليس لك حق في هذا. ليس فينا من يحق له هذا. لا يجب أن نكون خارج التنظيم بلا علاقة مع الجماهير. إن أسوأ حزب عمالي أفضل من عدم وجود حزب إطلاقا." لهذا، ورغم كل المعوقات، كانت علاقتها مع يسار الحزب تتدعم باستمرار، واتصالاتها وسط الجماهير تنمو أكثر فأكثر. وهكذا اختار كارل ليبكنخت، ابن فيلهلم مؤسس الحزب، أن يقف إلى جوارها. كان كارل رمزا للنضال ضد الصعود العسكري وحوكم من جراء موقفه هذا في ١٩٠٦، كما كان مناضلا شجاعا قال عنه تروتسكي، "ذو طبيعة مقدامة ومليء بنكران الذات." وفي هذه المرحلة بالذات ظهر لها كتاب «تراكمات رأس المال» الذي استقبل في يناير ١٩١٣ بحماس شديد حتى اعتبره البعض "أهم ما كتب عن الاشتراكية بعد توقف ماركس وانجلز عن الكتابة."

سبارتاكوس..الحرب على الحرب

في سبتمبر ١٩١٣ نشبت الحرب في البلقان وصوت الحزب للاعتمادات الحربية باسم ١١٠ نواب اشتراكيين في الرايخشتاج. عندها توجهت روزا فورا إلى مؤتمر شعبي حاشد في بوخنهايم لتصرخ بأعلى صوتها، "إن كانوا يتوقعون منا أن نشهر السلاح في وجه إخواننا في فرنسا، أو في أي مكان آخر، فإننا نصرخ في وجوههم: لن نفعل هذا." وتردد الجموع من ورائها هادرة: أبدا. لهذا أعد المدعي العام الإمبراطوري مذكرة اتهام واجهها بها في فبراير ١٩١٤ فحواها "حض العسكريين على العصيان." قام دفاعها، عند المحاكمة، على رفض التصعيد العسكري وسياسة الحرب، وهي أمور تمارسها في العلن، في المؤتمرات، وسط الحشود. كان دفاعا عن العقيدة، تفاخر بأنها روزا"الحمراء، وتدافع عن كرامة المناضل الاشتراكي الديمقراطي "الذي يسخر من أحكامكم!" وتختتم دفاعها شامخة الأنف مرفوعة الرأس بكل كبرياء قائلة، "والآن احكموا عليّ!" حكم عليها بالسجن لمدة عام، وكان لمرافعتها دوي هائل في كافة الأوساط السياسية. لم تبق مدينة لم تدعها للكلام (نظام القضاء الألماني يحدد الزمان والمكان الذي ينفذ فيه الحكم، ولا يشترط أن يكون فورا). ازداد التفاف الرفاق حولها، وعداء المحافظين والمتعصبين القوميين لها. لذا، كان لا بد أن يصعد النائب كارل ليبكنخت إلى منصة المجلس، "الخاطئة المدانة أصابت العسكرية بجراح بالغة...أما أنتم، بهذه الإدانة، فقد أصبتم شهيدة."

بدأت محاكمتها في ٢٩ يونيو ١٩١٤ كان ولي عهد النمسا قد اغتيل قبلها بيوم. هبت بالطبع كافة قوى السلام ضد الحرب، وأصدر الحزب بيانا متشددا، "ولا قطرة من دم جندي ألماني لإرواء ظمأ حكام النمسا للسلطة، وإشباع شهية الإمبريالية للأرباح." ويغتال أنصار الحرب جان جوريس في فرنسا لمواقفه السلمية. حتى إذا ما جاء أول أغسطس، أُعلنت الأحكام العرفية وأُعلنت الحرب و لم يصوت ضد اعتمادات الحرب في الرايخشتاج غير ليبكنخت ومعه ١٣ نائبا من يسار الحزب. أما روزا، فإنها جابت أنحاء البلاد تنظم شبكة ليسار الحزب تغطي ألمانيا كلها..رغم الأحكام العرفية، بل ورغم الحكم المسلط على رأسها. وفي اليمين المحافظ تسود موجة من الشوفينيية القومية، فلا يصوت في المرة الثانية ضد اعتمادات الحرب غير ليبكنخت وحده. لذا يصدر قرار استدعائه للخدمة العسكرية الإجبارية على ألا يغادر برلين. أما روزا فيصدر قرار بتنفيذها للحكم فورا لتقبع في زنزانة في.سجن النساء في بارمينستراس.

أصدر ليبكنخت ، رغم قرار منع العمل السياسي، منشورا أعلن فيه أن "العدو الحقيقي داخل البلاد،" ويتصل بروزا في سجنها لتدور عجلة العمل، خاصة بعد أن منحتها مديرة السجن زنزانة إضافية كغرفة مكتب. أطلقت نشرة «الانترناسيونال» التي وزعت في كافة أنحاء أوروبا، أصدرت التعليمات السرية لكوادر اليسار، وهربت المقالات. صدرت لأول مرة نشرة باسم «سبارتاكوس».(٢٧) كانت متشددة لكن بهدوء أعصاب، لأنها عندما تنظر خارج زنزانتها كانت ترى كل شيء أنقاضا ما عدا الحزب الاشتراكي الروسي: بلاشفة ومناشفة، ومن لينين إلى تروتسكي. ومع ذلك عارضت نظرية لينين في تحويل الحرب العالمية إلى حرب أهلية ثورية، "إننا لا نستطيع شطب الإمبريالية والعسكرية والحرب ما دامت الرأسمالية موجودة...الحرب العالمية الحالية تسبك كل الشروط الضرورية لحروب أخرى رأسمالية أيضا. هذه الحرب أبعد من أن تسمح بانتصار الثورة الاشتراكية. إنها لن تكون غير انتصار للبربرية." كما كانت ترى أن "الحرب الحالية لا تضفي الشرعية على مذبحة عملاقة فحسب، بل على انتحار جماعي للطبقة العاملة الأوروبية...جنون، جحيم دموي...الأسهم تتصاعد والبروليتاريا تتساقط!" ولكم كانت صادقة وجثث الجنود من العمال والفلاحين تغطي ساحات القتال في كل أوروبا.

لم تكد تقف على الإفريز خارج باب السجن حتى وجدت نساء يهرعن إليها من كافة أطراف بارمينستراس وهن يصحن: روزا ...روزا. ركضن وراء السيارة التي أقلتها، نثرن الورد، والمتجمهرات على الإفريز هتفن: عاشت روزا .. عاش السلام. كن أكثر من ألف امرأة. بررت الصحافة تظاهرهن بأن دوقة لوكسمبورج تصادف مرورها. ونسيت الصحافة أن الدوقة لم يكن اسمها روزا.

تلازم الثورة والحرية والديمقراطية

تحولت معركة الفردان إلى مذبحة دامية. حوكم ليبكنخت أمام مجلس الحرب الملكي وحكم عليه بالسجن لأربع سنوات مع الحرمان من الحقوق المدنية. عندما نظمت روزا مظاهرة احتجاج على الحكم، شارك فيها ٥٥ ألف عامل، صدر أمر باعتقالها حتى نهاية الحرب في قلعة بوزناني، إقليم فرونك. ولحسن الحظ كانت ايفا شريك، كبيرة السجانات، من المعجبات بها فمنحتها زنزانتين تسهيلا لنشاطها، مع غض الطرف عن الزيارات. ولتكتمل السعادة، أعجب وكيل المدعي العام لإقليم فرونك، التابع له المعتقل، بشخصية السيدة المثقفة، فكان يتردد عليها للحوار معها. هكذا ضمنت الاتصال المستمر بالخارج وتمكنت من عقد اجتماع بين الوسطيين والاسبارتاكيين الحزبيين في يناير ١٩١٧.

بدا الحاضر وكأنه يلد المستقبل في ربيع ١٩١٧. الرفاق الروس الذين عرفتهم جيدا أطاحوا بالقيصر. أصبح كل شيء جميلا في نظر روزا، "كم ساعدني هذا على احتمال السجن." لذا، وأمام المواقف غير المحتملة للقيادة اليمينية، توافق مع الوسطيين على تكوين الحزب الاشتراكي الديمقراطي المستقل. وعندما يصل لينين لمحطة سان بطرسبرج ويدلي بـ «رسالة إبريل» تصدر روزا بيانا بأن بقاء الثورة الروسية يعتمد على انتفاض الشعوب الأخرى، ودعت الشعب الألماني للثورة. تجتاح المظاهرات أنحاء ألمانيا، على الأخص برلين ولايبزج. تتشكل لجان العمال الثوريين في المصانع وأحواض بناء السفن. تصدر التحرك في هذه الفترة عمال ثوريون بعيدون عن الاسبارتاكيين لم تكن تعرفهم روزا. أحست بالزهو وانتابتها الحسرة لأنها وراء القضبان بينما تهب العاصفة.

نقلت روزا لسجن برزلاو الرهيب نظرا لازدياد نشاطها. كان هذا في شهر يوليو، لكن ما إن يصل البلاشفة للسلطة في أكتوبر حتى تتضاعف مقالاتها في «سبارتاكوس» مطالبة باندلاع الثورة في أماكن أخرى خاصة في ألمانيا، "لكن في غربنا المتقدم جدا، الاشتراكية الديمقراطية مكونة من جبناء وكلاب يتطلعون بهدوء إلى الروس وهم يريقون دماءهم." لكن مع كل هذا الحماس الهائل للثورة الروسية لا تتنازل أبدا عن المبادئ. ترفض رغبة السلام مع ألمانيا التي يظهرها لينين لأنها، في هذه المرحلة، تخدم النظام الألماني وليس الثورة. ومع ذلك ألقت باللوم على تقاعس اليمين الاشتراكي الألماني وقالت، "في النهاية هذا ليس خطأهم!" لكن عندما تتم محادثات برست ليتوفسك تنسى كل الأعذار التي أعطتها للبلاشفة، "هذا ليس إلا إذعان البروليتاريا الروسية أمام الإمبريالية الألمانية."(٢٨)

تتمرد البحرية في كييل وروزا في عامها الثالث في السجن، تجتاح الإضرابات معظم المراكز الصناعية، ويبرز دور المفوضين الثوريين في لجان العمال الثورية. تتوالى الهزائم على ألمانيا رغم الصلح مع الروس. ويضطر لودندورف وهندنبرج لإعلان أن النصر أصبح مستحيلا.[٢٩] عندها يلهث اليمين المحافظ وراء السلام حتى لا تلقى ألمانيا مصير روسيا. تعصر الآلام روزا داخل سجنها وهي تتلقى أخبار الثورة الروسية العنيفة. يشعلها غضبا على البلاشفة إعدام ٢٠٠ اشتراكي ثوري في ٧ و٨ يوليو ١٩١٨. ترفض أي مبرر، وأي دفاع في نظرها، "منطق مزيف لواقع موضوعي. كل حزب اشتراكي يشارك اليوم في السلطة في روسيا مضطر لاتباع تكتيك خاطئ ولوقت طويل، حتى يظهر الجيش الأممي البروليتاري الكبير ." لم يكن من الممكن، بالنسبة لها، انتصار الثورة في بلد واحد. حتى رفاقها أخذوا في مراقبة مقالاتها حرصا على الصداقة مع البلاشفة. لكنها كان لا بد أن تقول كلمتها، فأصدرت كتيبا حيث فيه لينين وتروتسكي، "هما أول من فتح الطريق وضربا المثل لطليعة البروليتاريا العالمية...الوحيدون القادرون على قول: لقد جرؤنا!"[٣٠] وبعد التحية ينهال النقد: الإصلاح الزراعي بهذه الطريقة "خلق في الريف طبقة جديدة قوية من أعداء الاشتراكية"؛ حق تقرير المصير "أخطر شيء على الاشتراكية الأممية،" لأنه يسلم الطبقة العاملة والفلاحين وكل الأجراء في هذه الأمم لطبقاتهم المستغلة.[٣١] إلا أن أهم نقد كان المتعلق بالديمقراطية. إن موقفها لم يتغير أبدا بالنسبة لهذا الموضوع. هي تؤمن بفضيلة التحليل والعقل للتوضيح والتنوير وتعليم الجماهير. لم يمض على الثورة البلشفية غير بضعة أشهر حتى بدأت دلالات مقلقة في الظهور. حل البلاشفة المجلس التأسيسي الذي عقدوه لأنه كان معارضا لهم، وحددوا حق التصويت وفق انتماء الناخبين إلى هذه الفئة الاجتماعية أو تلك. وروزا، من هذه الزاوية وبالنسبة لموضوع الحريات، مفكرة عاشت حياتها في بلدان تمارس الاقتراع العام. هي تحب الحرية وتؤمن بدورها الحاسم. "الحرية لأنصار الحكومة وحدهم، لأعضاء الحزب فقط، ومهما كان عددهم، ليست حرية." الحرية دائما وأبدا هي حرية التفكير بطريقة مختلفة. يخطئ لينين في الأساليب. القرارات، السلطات الديكتاتورية لمفوضي المصانع، العقوبات الشديدة، الإرهاب، كل هذا ليس سوى مسكنات. الأسلوب الوحيد الذي يحقق النهضة هو مدرسة الحياة العامة، ديمقراطية واسعة جدا، دون حدود، مدرسة الرأي العام. "إنه الإرهاب الذي يدمر المعنويات...بلا انتخابات عامة، بلا حرية صحافة واجتماعات غير محدودة، دون تصارع الآراء الحرة، تشحب الحياة في كافة المؤسسات العامة، تذبل. الديمقراطية هي العنصر الوحيد الفعال."

ليس هنالك ما هو أوضح من هذا ولا أصدق. الحرية والديمقراطية بين كافة القوى الثورية، كافة الأجراء، من كل الأصول الاجتماعية والمنابت، ضرورة لا غنى عنها لضمان حيوية الثورة وانطلاقها

لتحقيق حلم الجماهير المنشود. هذا الكلام لم يقل اليوم، بل قيل في أوج ثورة أكتوبر، و لم يصدر عن البرجوازية الديمقراطية، بل صدر من صميم النضال الماركسي البروليتاري. وكم كانت روزا بعيدة النظرة، عميقة التفكير.

المؤامرة

أفرج عن ليبكنخت في أكتوبر ١٩١٨ وعن روزا في نوفمبر، بعد عام من الثورة البلشفية. سارت على الأقدام متجهة إلى مقر نقابة عمال المواصلات. أحاط بها في الشارع أناس لا تعرفهم وساروا معها، ومن مقر النقابة وجهت رسالة عاجلة لمسؤول الحزب في برزلاو. كانت مياه كثيرة قد جرت تحت الجسور. رضي اليمين في قيادة الحزب أن يكون طوق نجاة النظام. خصمها العتيد في يمين الحزب ايبرت أصبح مستشارا للرايخ. وحتى تكتمل المؤامرة توجه مع خصمها الآخر شايدمان، بموافقة المحافظين والجيش، إلى الرايخشتاج لإعلان الجمهورية. لكن على بعد كيلومتر واحد من مكانهما كان كارل ليبكنخت يعلن، من شرفة قصر هوهنزلرن الذي هجره القيصر، ميلاد الجمهورية الاشتراكية.(٣٢)

و لم تكن روزا و لم يكن ليبكنخت، لم يكن أي منهما يعلم أنه لم يبقَ له في الحياة غير أيام معدودات..شهرين على الأكثر.

قيادة الحزب، وقد أصبحت في السلطة، تعد لانتخابات. وروزا والاسبارتاكيون والاشتراكيون المستقلون استعدوا لخوض المعركة. اليمين يرفع شعار **عاشت الجمهورية الألمانية**، واليسار يرفع شعار **عاشت الجمهورية الاشتراكية الألمانية**. وفي نفس الوقت كانت السلطة الحقيقية الفونز واليونكرز والكروبز (النبلاء وملاك الأراضي ورجال الصناعة وعلى رأسهم الجنرال هندنبرج) يشحذون السكاكين. "ليعلم الجميع أن القيادة العليا مستعدة لدعم المستشار ايبرت زعيم الحزب الاشتراكي المعتدل لمنع ألمانيا من اللحاق بالبلاشفة الإرهابيين." كان البلاشفة الإرهابيون هم الاسبارتاكيين. روزا لوكسمبورج، عدوة الإرهاب العقائدية، أكدوا أنها عضو بالحزب الاشتراكي الروسي (لأصلها البولندي) وصديقة للينين.

رفع البحارة العلم الأحمر في كييل. تشكلت لجان الجنود الثوريين التي سيطرت على الجبهة، بينما أمر هندنبرج ضباطه بالسيطرة على قوّات الداخل، وأن يكوّنوا مع الموثوق بهم القوات الخاصة (فريكوربس)، وهي فرقة متخصصة في الاغتيالات. رفض ليبكنخت المشاركة في حكومة المستشارين الستة وقال لايبرت، "أنا مضطر لسكب الماء في نبيذ حماسكم...الثورة المضادة بدأت

السير وتعمل فعلا." وترك غيره من الاشتراكيين المستقلين يشارك في الحكومة. من هنا يجدر بنا ملاحظة أن هذه القائدة، ثاقبة النظرة كانت تحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه. إنها في سباق مع الوقت. كانت تعلم أنهم خاسرون، لكن لا تستطيع إلا أن تشارك في السباق.

خرجت من السجن شاحبة الوجه، انتفاخ تحت العينين، شعر أشيب وأكتاف متهدلة، لكن في العينين بريقا وإصرارا. شاهدت جماهير الشعب تسير رافعة الراية الحمراء، فأصدرت جريدة «روت فاهن». ورغم مداهمة الفريكوربس لمكاتبها إلا أنها لم تتوقف عن الصدور. أصدرت «دي انترناسيونال» الأممية الأسبوعية، إلى جوار نشرات للنساء، للجنود، والشباب. كتبت للتحذير وللإدانة، للإقناع وللتنظيم وللقيادة، وتسلحت بأقصى درجات الأمن لأنها كانت تعلم أن القتلة في أعقابها. لم تخرق قواعد الأمان إلا عندما زارهم رادك، مبعوث لينين لتقصي الأوضاع في ألمانيا. جابت معه وليبكنخت مقاهي العمال. تجولوا في شوارع انتردنلندن وفريدريك. أوضحت الفرق بين الوضع الألماني والروسي، والفارق بينهما وبين لينين في التفكير. أبرزت أن في ألمانيا رأيا عاما لا يستهان به يجد في جمهورية ايبرت ما يستحق الدعم، وهم لا يستطيعون التعامل مع ايبرت، كما تعامل لينين مع كرنسكي أو الاشتراكيين الثوريين. ورغم هذا داهمت الفريكوربس مطابع «الراية الحمراء» وأغلقتها. وعندما تظاهر العمال احتجاجا حصدتهم الرشاشات فقتل ١٣ وجرح ٣٠. خرج الاشتراكيون المستقلون من الحكومة إثر هذا الحادث ، واستولى الاسبارتاكيون على «فرورت» (إلى الأمام)، جريدة الحزب الرسمية. وعقدوا اجتماعا في البرلمان البروسي أعلنوا فيه عن تكوين الحزب الشيوعي الألماني. كانت روزا تفضل اسم الرابطة الاسبارتاكية أو الحزب الاشتراكي فحسب، لكن طغى الحماس.

روزا التي تعرف حقيقة موازين القوى، وأنها تخوض معارك خاسرة، كانت تدعو للتعقل داخل الاجتماعات، "إن تطرفكم يسهل الأمور جدا على العدو. اندفاعكم العنيف يجب ألا ينسينا الجدية والتفكير الهادئ." غير أنها كانت المتحدثة الرسمية أمام المجتمع والخصوم، وتتحمل كافة المخاطر كي تكون دائما بجانب الرفاق. تريد حماية الثورة من مغامرات الشباب. تجلس مع ليبكنخت وتسأل رادك باستنكار عما يفعله جرجنسكي، رفيقها السابق في الحزب البولندي، الذي أصبح على رأس التشكا البلشفية الآن، "لماذا يعطي كل هذا الاهتمام للإرهاب؟ كيف يستطيع جرجنسكي أن يكون قاسيا هكذا؟" ومع ذلك ومهما فعلت، كانت الهدف الأول للفريكوربس.

وكما لو كانت تحس أن نهايتها دنت أخذت تتكلم في كل مكان كما لو كانت تترك وصيتها. في المؤتمر التأسيسي للحزب الشيوعي تبلور حديثها حول هذه الفكرة، "إن الثورة البروليتارية ليست

في حاجة لأي إرهاب لتحقق أهدافها، إنها ترفض وتكره القتل." وقبل النهاية بخمسة عشر يوما تضع خلاصة فكرها في البرنامج الذي وضعته للحزب الشيوعي الألماني. "إن رابطة الاسبارتاكيين لن تتولى السلطة إلا بالإرادة الواضحة للغالبية العظمى لجماهير البروليتاريا في كل ألمانيا. لن تتولاها إلا إذا عبرت هذه الجماهير بوعي عن رغبات وأهداف وأساليب نضال رابطة الاشتراكيين. إن الثورة البروليتارية لا تستطيع أن تبلغ الوضوح والنضوج الكامل إلا إذا شقت بتجاربها خطوة خطوة طريق الجلجلة الشاق، مارة بالعديد من الهزائم والانتصارات." هذا هو منطوق روزا الملهم، المؤمن، المتنبئ، ما هو بكلام قائد سياسي يحسب الأوراق التي عليه أن يلعبها ليشغل هذا الموقع النافذ أو ذاك، بل حديث امرأة إلهامها عميق جدا، ذكية وواضحة، لكنها قبل كل شيء مفعمة بغريزة إيمان كاشف يجمع بين حياتها وقناعاتها في مزيج واحد.

عندما اتضح ميل الأغلبية لليسار، واتضح هذا الميل أكثر فأكثر كلما اقترب موعد انتخابات الجمعية التأسيسية، قررت القوى المحافظة البدء بالتحرك. صدر قرار بطرد محافظ برلين الاشتراكي. بالطبع رفضت قوى اليسار، ودعت «الراية الحمراء» البروليتاريا للتسلح لإقالة الحكومة. لم يكن هؤلاء الثوار يعرفون أن القيادة الاشتراكية الخائنة استعرضت داخل معسكر زوسن ٤ آلاف قاتل، وأن ٨ آلاف جندي على استعداد لاقتحام برلين. وفي داخل الحزب حاولت روزا الهادئة اقناع ليبكنخت بالإصرار على عودة المحافظ والتنازل عن استقالة الحكومة. هكذا وقف ليبكنخت إلى جوار المحافظ، في شرفة المحافظة، يستعرضان عشرات الألوف من العمال والجنود المسلحين، وأعلن المحافظ، "قلدتني الثورة هذا المنصب ولن أتخلى عنه إلا للثورة." لكن إثر مداولات لجنة التنسيق خرج ليبكنخت ليعلن للجماهير، على عكس نصيحة روزا، "إن حكومة ايبرت–شايدمان لم تعد محتملة وأن اللجنة الثورية تعلن إسقاطها."

النهاية

تحركت الآلة العسكرية على الفور. دارت معارك طاحنة بين قوات نظامية وعشرة آلاف مسلح سيئي التدريب والتسلح والتنظيم. ثم اجتاحت قوات الفريكوربس الشوارع والميادين تقتل وتغتال وهي تصيح، "أين روزا؟... أين روزا؟" لم تتخلَّ روزا عن ليبكنخت رغم أنه لم يستمع لنصحها. يقول عنها ماكس جالو، "كما لو كانت غير قادرة نفسيا أن تتخلى عن هؤلاء الذين ساروا حتى النهاية، الذين اخطأوا لكن أبدوا استعدادهم ، بهذا الاختيار، أن يذبحوا. شهداء مثاليون يجب ألا يدانوا لأنهم كانوا الأكثر إيمانا. أخطأوا لكنها لم تستطع التخلي عنهم."

اختفت هي وليبكنخت. رصد ١٠٠ ألف مارك لمن يقبض على أي منهما. مع ذلك أرسلت من مخبئها آخر مقال لـ «الراية الحمراء» يوم ١٤ يناير بعنوان «الهدوء يسود برلين»، متندرة بهذه العبارة التي يذكرها كل طاغية إثر إسكاته صوت الشعب. "إن النظام يسود برلين ...؟ يا لكم من مخبرين أغبياء. نظامكم قائم على الرمال. غدا ستهب الثورة مدوية من جديد، معلنة مع هلعكم الشديد ...كنت، ها أنا، وسأكون."

في ليلة ١٥ يناير ١٩١٩، بعد التاسعة بقليل، دقت قبضات غاضبة باب شقة عائلة ماركوسون، ٤٣ مانهايم شتراسه، حيث كان يختبئ ليبكنخت وروزا. كان كارل يجلس في الصالة مع فيلهلم بيك، تلميذ روزا في مدرسة الحزب، أما هي فكانت في غرفتها تعاني من صداع وضيق في التنفس. كانت قد سمعت الطرق والجلبة، لذلك عندما دخل الجنود وجدوها بكامل ملابسها، منتصبة القامة بشموخ، وحقيبتها في يدها. وكانوا قد اقتادوا ليبكنخت من قبل إلى فندق عدن.

في نفس هذا المساء، ١٥ يناير ١٩١٩، ظهرت روزا لوكسمبورج لآخر مرة، في بهو فندق عدن، مقر قيادة القوات المركزية. الشعر أشيب والوجه مغضن من الإرهاق. بدت عجوزا في سن الثامنة والأربعين. تقدمت وسط الجنود ثابتة الخطو كأنها تؤكد ما سبق أن قالته من قبل، "أنا لا أهاب شيئا" أو "أصبحت مؤخرا صلبة كالفولاذ المصقول." كانت تعرف المصير، فهؤلاء الجنود من فرقة حرس الفرسان حملة البنادق، وحولهم أفراد من عصابات فريكوربس وكلهم لا يخضعهم قانون ولا وازع. كانوا يصرخون مخمورين، "هاكم البغي العجوز." لم يكونوا يعرفونها، بل كانوا يكرهون ما كانت تمثله في ألمانيا طوال عشرين سنة: إيمان بالاشتراكية، عداء للعسكرية، ورفض للحرب. طعنتهم في الظهر. قادت هي البولندية الثورة التي أرغمت القيصر على التنازل!

زعموا أنهم يقتادونها إلى سجن موابيت. لكنها، حسبما روت فيما بعد إحدى العاملات في الفندق، ما إن غادرت البهو حتى بادرها جندي بضربة على الرأس بكعب بندقيته. سقطت روزا على الأرض، فعاجلها بضربة أخرى على الصدغ. "أستعيد دائما في مخيلتي منظر هذه المرأة المسكينة وهم يسحبونها على الأرض بعد أن سقطت. كان الدم يسيل من أنفها ومن فمها. سقطت فردة من حذائها وهم يلقون بها في خلفية السيارة. ورفع أحد الجنود الحذاء على حربة بندقيته كراية انتصار. ولم تكد تتحرك السيارة حتى سمعت طلقة رصاص...."

قالوا إن مجهولين أوقفوا السيارة وتخلصوا منها، ربما سحلوها وأطلقوا النار عليها، وظلت جثتها مفقودة. أما ليبكنخت فقد وضعوا له سيناريو آخر: لقد حاول الفرار، فاضطر الملازم البحري فون بفلوجك-هارتونج لإطلاق النار عليه.

عمت المدينة صدمة وذهول. اختلط الهلع بالدهشة. وأرسل المناضل البولندي الأصل ليو يوجيتش برقية للينين، "أنجز كارل وروزا آخر مهامهما الثورية." وكانت هذه البرقية هي آخر مهام الرفيق الثورية أيضا، إذ أطلق الرصاص عليه يوم ١٠ مارس. دفن ليبكنخت بعد عشرة أيام من اغتياله في مقبرة فردريشفلد مع ٣١ من أبطال معارك يناير، وتركوا قبرا خاليا لجثة لم يعثروا عليها بعد .. جثة روزا الحمراء.

في ٣١ مايو عثر على جثة امرأة في قناة لاندفر. تعرفت سكرتيرتها ماتيلد ياكوف على الجثة المهترئة من فستانها القطيفة ودبوس وقفاز. أمر وزير الداخلية الاشتراكي نوسك بدفنها سرا. لكن حس الجماهير وهمس الشارع قاد الشرفاء إلى المكان، فتدفق الناس أمواجا، يلفهم صمت شامل. أغلب الرجال يحملون صور روزا وهم في ملابس الحداد، والنساء يحملن الزهور التي أحبتها، والشباب يحملون لافتات بآخر كلماتها لا سيما "كنت...ها أنا...سأكون." كما جابت شوارع فيينا في ١٣ يونيو مظاهرات كبيرة، أغلقت المصانع أبوابها، وتوقفت وسائل المواصلات، وهدأت المدينة الصاخبة حدادا.

لم يستطع القبر أن يغلق فم التاريخ. ڤيلهلم بيك، تلميذها في المدرسة الحزبية وأول رئيس لجمهورية ألمانيا الديمقراطية، جعل من ذكرى وفاتها مناسبة وطنية يحتفل بها كل عام. وقام بعض المنظرين بوضع أسس اللوكسمبورجية كنظرية قائمة على احترام الجماهير وإرادتها، والجمع بين الثورة الاشتراكية والديمقراطية. وقال عنها لينين، رغم كل الخلافات، "يحدث أن تهبط النسور إلى مستوى الدجاج. لكن الدجاج لا يستطيع أبدا أن يرتفع إلى مستوى النسور." نعم، كانت روزا نسرا. هذا وكتب شاعر في العشرين من عمره سيصبح من أشهر شعراء أوروبا:

اختفت أيضا روزا الحمراء

المكان الذي يرقد فيه جسدها مجهول

قالت الحقيقة للمساكين

لهذا قتلها الأغنياء.

برتولد بريخت

تروتسكي..ديمقراطية الحزب والجمهورية

فلاديمير إيليتش لينين، روزا لوكسمبورج، رمزان ماركسيان أمميان لا ينكر إيمانهما بالاشتراكية العلمية أحد، ولا يحتاج إيمانهما بقضية الطبقة العاملة والمستغلين لأي تأكيد، لكن كان لكل منهما اجتهاداته في الوسائل لا الغايات. الأسس واحدة، إلا أن هنالك طرقا عدة لصعود الجبل، وأكثر من وسيلة لعبور النهر، فالأمر يتوقف على رؤية الجبلي وبراعة الملاح.

الدليل على ذلك الأممي الثالث..ليون تروتسكي.

رغم كل ما أوحى به اسمه وعلق بشخصه من إيجابيات وسلبيات فإن أحدا لم يشكك أبدا في أنه كان ماركسيا. لم يشكك أحد في إيمانه النظري، وأنه كان ثوريا يريد تغيير النظام السياسي القيصري وعلاقات الإنتاج الرأسمالية، وأنه كان ديمقراطيا مؤمنا بالجماهير والعلاقات الديمقراطية داخل الحزب. كما لم ينكر عليه أحد أنه لعب دورا أساسيا في قيام وانتصار ثورة أكتوبر الاشتراكية.

لم يكن لتروتسكي منهج نظري مختلف، بل مواقف ومقترحات تسعى لبناء استراتيجية ثورية متماسكة متكاملة. كان الثلاثي لينين – تروتسكي – بوخارين من ١٩١٧ حتى ١٩٢٤ القمة الفكرية والسياسية الحقيقية لقيادة الثورة. إلا أن تروتسكي كان مختلفا، كان يمثل الأقلية اليسارية في الحزب والحركة العمالية، والمناضل بإصرار من أجل وحدة كل القوى الاشتراكية. كان فوق الانقسامات، وأسس« البرافدا» في ١٩٠٨ ليمارس عمله السياسي التوحيدي على صفحاتها. ربما مال للمنشفيك (١٩١٠–١٩١١)، إلا أنه كان موقفا عابرا لم يمنعه من انتقاد مساوماتهم مع البرجوازية. ورغم أن تحليلاته كانت متقاربة مع تحليلات لينين، حتى أنه عهد إليه بتنظيم وقيادة الجيش الأحمر، إلا أنه لم ينحز للينين كلية. كان يعيب عليه مركزيته المتشددة في التنظيم الحزبي، وناضل من أجل الديمقراطية داخل الحزب. لذلك أدان تعديل المفاهيم في دراسة لينين «ما العمل؟» أدان مفهوم لينين لطليعة البروليتاريا، تلك المجموعة الصغيرة من المفكرين الذين أسماهم **الثوريين المحترفين**، كبديل عن حركة الجماهير. لم ينكر تروتسكي ضرورة الحزب الثوري ولا القيادة السياسية، لكنه على خلاف لينين، لم يجد أن هؤلاء المحترفين هم نبع الوعي الثوري الجماهيري. آمن تروتسكي بجدلية الوعي وتلقائية الجماهير. وجد أن الجماهير هي منبع الوعي الثوري، المحرك لإضراباتها وانتفاضاتها ونضالاتها. كما أن الجماهير تكتسب المزيد من الوعي الثوري من خلال تجاربها وخبراتها، من انتصاراتها وهزائمها. ودور الحزب هو بلورة جدلية التجربة والوعي. كان لينين لا يؤمن بتلقائية الجماهير، وكان تروتسكي يشتعل حماسا لحركتها. اعتبر إقامة الجماهير السوفييتات

(اللجان) الشعبية في ١٩٠٥ تلقائيا درسا ثوريا يحتذى. كان من الطبيعي أن يؤدي هذا التباين في وجهات النظر إلى جعل الخلاف حول الديمقراطية داخل الحزب موقفا أساسيا لتروتسكي، سواء في نضاله داخل الحزب البلشفي أو في الحركة الشيوعية العالمية بعد إبعاده ونفيه. ولم يكن إصراره على الديمقراطية مبدئيا فحسب بل كان يؤمن بأن للديمقراطية دورا بعد قيام الثورة. كما كان حذرا من تسلط لينين والبلاشفة على مسارها. كان تمسكه بالديمقراطية نابعا من مفهومه للمادية التاريخية، أي تنامي أساليب الإنتاج وتتابعها، في تطبيقها على الوضع الروسي كمجتمع فلاحي في المقام الأول حيث الرأسمالية، وإن كانت حيوية، لا تؤثر في غير جزء ضئيل من الشعب، أي من الصعب بناء الشيوعية في مجتمع شبه إقطاعي دون المرور بالمرحلة الديمقراطية البرجوازية. "كيف نبني الاشتراكية بالموجيك (الفلاحين) الروس؟!" رأى لينين هذه المرحلة في صورة "ديكتاتورية ديمقراطية للبروليتاريا والفلاحين." رفض تروتسكي هذه الصيغة. فالفلاحون متخلفين غير متماسكين لا سياسيا ولا ثقافيا حتى يلعبوا دور الشريك الكامل. لذا يجب أن تجتذبهم البرجوازية أو البروليتاريا، فهما الطبقتان القادرتان على القيادة رغم قلة عددهما بالنسبة للفلاحين. يجب أن تنجز الثورة أهدافها بأن تكمل مهام الثورة الديمقراطية البرجوازية بإزالة القيصرية والنظام الإقطاعي وتنجح في اجتذاب جماهير الفلاحين لصفها. حتى بعد هذا يظهر حديث عن **الثورة المستمرة** ليس بمفهوم تخطي المراحل، لكن بمفهوم واقع ما بين الحربين العالميتين، وإمكانية تحقيق الاشتراكية في بلد واحد مع وجود الإمبريالية وهيمنة الرأسمالية والتوسع الاستعماري: النضال المستمر من أجل الثورة العالمية. المهم أننا أمام وجهة نظر أخرى في البراكسيولوجي الماركسي في البلدان المتخلفة صناعيا، وبالتالي تكون البروليتاريا أقلية كالبرجوازية مقارنة بالفلاحين وفي واقع عالمي مختلف.

خلاف آخر داخل إطار الأساليب والوسائل لقائد أممي معترف به.(٣٣)

بوخارين وإصلاح الاقتصاد

نيكولاي بوخارين قائد سياسي واقتصادي واضع مناهج التحول المعتدل من الاقتصاد الرأسمالي إلى الاقتصاد الاشتراكي على أساس: أولا، احترام بعض البنى التقليدية للاقتصاد الريفي، وثانيا، ضرورة الجمع بين الخطة والسوق في الاقتصاد الاشتراكي. لهذا اعتبر أكبر منظر ماركسي في عصره، بل الملهم لكافة الإصلاحيين في النظام الاقتصادي الاشتراكي. وهو واضع برنامج الإنقاذ الاقتصادي N. E. P في ١٩٢١ الذي اتسم بالليبرالية وتشجيع المبادرات الخاصة، بما فيه نداؤه للفلاحين **اغتنوا**، إلا أنه أصر على عدم تقوية الدولة على حساب التوازن الهش مع المجتمع السوفييتي.

حاول لتمسكه الشديد بالماركسية أن يضعها في قالب سياسي قادرا على منافسة علم السياسة البرجوازي. ووجه عناية خاصة لقضية **الدولة** خصوصا فيما يتعلق بدكتاتورية البروليتاريا. فقد أعاد تشكيل هذا المفهوم من نصوص ماركس وانجلز على أساس التواصل المفصلي بين تدمير الدولة وتلاشيها، وسلط الأضواء على المكونات المضادة للدولة في الفكر الماركسي التي حاولت الدولية الثالثة إخفاءها تماما. ربما يكون قد تقبل وجودها في مرحلة الانتقال، لكنه أصر دائما على تلاشيها، الأمر الذي لم يتحقق لا قبل وفاة لينين ولا بعدها. لذلك كان بوخارين في الثلاثينات، وقبل شطب اسمه من تاريخ الثورة، مهزوما ومتشائما إلى درجة أنه قال، "إن الدولة السوفييتية بيروقراطية لا شفاء لها. لكن هل في مقدورنا أن ننفخ فيها بعض الإنسانية حتى لا تصبح فاشية تماما؟!"

داخل إطار الفكر خلاف رابع مع الاقتصادي الماركسي.

هل المنشفيك يمين الماركسية؟

تيار في حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي تأثروا في البداية بأفكار **الاقتصاديين** لمارتينوف التي ترفض نضال العمال السياسي ويتمسكون بالنضال المطلبي. لكنهم بعد انتشار مبادئ الماركسية الثورية عقب صدور «الإيسكرا» (الشرارة) جريدة لينين، اعتنقها العديد منهم واتفقوا على ضرورة إقامة حزب سري قوي للنضال ضد **الاقتصاديين**، والنضال السياسي ضد القيصرية. بالطبع قامت خلافات حول ما يحدث بعد هذا. مارتوف واكسلرود وآخرون وجدوا من اللازم إسقاط القيصر ودعم الثورة البرجوازية، وذلك حتى تنمو ظروف الثورة الاشتراكية بفضل التصنيع، وظهور طبقة عاملة قوية، ومن خلال الديمقراطية تنمو الكوادر في الحركة العمالية مثلما حدث في الغرب: نقابات، اتحادات، صناديق ائتمان، جمعيات تعليمية وأحزاب سياسية، الخ. وكان طرح لينين «ما العمل؟» في ١٩٠٣ كفيلا بظهور الانقسام. أصبح الأولون مانشفيك، لأنهم أقلية، وأنصار لينين بلشفيك، لأنهم الأغلبية. مع ذلك بقوا جميعا في حزب واحد. تبادلوا مواقع القيادة حسب التوازن في كل مؤتمر. بل حظي المنشفيك بتعاطف تروتسكي وتأييد قيادة الأممية الثانية خاصة القائدة اليسارية روزا لوكسمبورج في بعض الأحيان. كانت الماركسية الأرثوذكسية تخصصا مانشيفيكيا، مع ترجمة غرب أوروبية لها خاصة فيما يتعلق بموضوع الديمقراطية والحريات. ففي موضوع الإصلاح الزراعي، مثلا، تبنى المنشفيك الرأي الأوروبي الخاص بإخضاع الأراضي للبلديات المنتخبة، مع تحديد المحاصيل وتوزيع الأعمال وتحديد ثمن وحدة العمل وتوزيع الأرباح بواسطة المؤتمرات الفلاحية في كل بلدية، ذات إدارة ذاتية Municipalisation (لجأ السوفييت إلى هذا الأسلوب

على نطاق ضيق فيما أسموه السوفخوز – المزارع الحكومية – مع مركزية أكثر. و لم يؤيدوا لينين في الدور الثوري للفلاحين الروس وتوزيع الأراضي عليهم في التعاونيات (الكولوخوز). عامة يمكن تلخيص موقفهم في التمسك بتلقائية الجماهير، ونشاطهم الذاتي وبرفض حزب الطليعة اللينيني شديد المركزية، ودعم البرجوازية في النضال ضد القيصرية.

في ١٩٠٥ حيّى المناشفة تلقائية الجماهير بإقامة السوفييتات التي انتخب فيها تروتسكي رئيسا لسوفييت سان بطرسبرج ، لكن بقيت خلافات تكتيكية. البلاشفة يقاطعون انتخابات الدوما (مجلس النواب) والمناشفة يؤيدونها، ومع ذلك ظلوا في حزب واحد. في المؤتمر الرابع (١٩٠٦) كان المنشفيك الأغلبية: ١٧ عضوا في اللجنة المركزية مقابل ٣ بولشوفيك. وفي المؤتمر الخامس(١٩٠٧) انقلب الحال لأن المنشفيك أيدوا سياسة الحزب الديمقراطي الدستوري (الكادتز) وهو حزب برجوازي ليبرالي ملكي. وقد استمر الصراع بأساليب ديمقراطية حول مسائل تكتيكية لا تمس مبادئ الماركسية..الجميع في حزب واحد وتروتسكي يمارس التوحيد.

رغم كل الخلافات التكتيكية، لم يتوان المنشفيك، إثر إقدام البلشفيك على الاستيلاء على الحكم مع يسار الاشتراكيين الثوريين، عن الاعتراف بأن "ثورة أكتوبر كانت ضرورة تاريخية...مفاعل قوي حرك العالم كله." أعلنوا الدعم المباشر للعمليات العسكرية ضد التدخل الأجنبي واستنكروا أي تعاون سياسي مع الطبقات المعادية للديمقراطية.

هذا الخلاف الخامس ليس في آراء فرد، بل في آراء ومواقف وتكتيكات تيار داخل الحزب. تيار تداول القيادة مع التيار اللينيني، حتى سيطرت الأغلبية اللينينية على الحزب. تعددية دامت، تصارعت وتفاعلت، في جو من الحرية والديمقراطية، منذ ظهور أول خلية عمالية، على الأقل منذ ١٨٩٨ عندما تأسس في مينسك حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي حتى قيام الثورة، بل وبعد الوصول للسلطة. لم يقل أحد أن أي من هذه المواقف أو الاجتهادات غريبة عن الماركسية، دخيلة على الاشتراكية العلمية. بل على العكس إن نظرة إلى الوراء، عودة إلى صفحات سابقة من هذا الكتاب، ترينا أن كافة التوجهات الديمقراطية والمواقف المؤيدة للحرية هي من صميم الماركسية، فلسفة ونهجا. وقد أوردت كل هذا حتى يثبت لكل من يتبجحون بأن العدل ضد الحرية، وأن الديكتاتورية لصيقة بالاشتراكية ليسوا فقط بعيدين كل البعد عن الحقيقة، بل مزيفين للواقع وغارقين في الزيف.

فشل تجربة لا يمكن أن ينسحب على كل الفلسفة والمنهج. التطبيق الخطأ لا ينال من صواب النظرية ..فالعيب في الفارس، ليس في الفرس.

كلمة أخيرة في الحرية

المتمرد الماركسي لم يقدس الحرية فحسب، بل قام بتصحيحها بعد أن ابتذلتها البرجوازية، بعد أن حولتها إلى استغلال للبشر، واستلاب للعمل، واستعمار للشعوب. وبعد ثلاث ثورات عمت أنحاء القارة تلت الثورة الأم (١٧٨٩) اضطرت البرجوازية للتسليم بالحريات الشكلية المعروفة حاليا. إن جذر مفهوم الحرية البرجوازية يقبع في المادة ٦ من الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٧٩٣ بوصفها "سلطة الفرد في عمل كل ما لا يمس حقوق الآخرين." ولقد رأى ماركس أن هذا النص هو السجن الذي أحاط المجتمع البرجوازي به نفسه حتى لا يهرب من أنانيته. ولما كان ماركس فيلسوفا فكر في السياسة من خلال الثورة، ولفرط إحساسه بمشاكل الإنسانية، فقد حمل على عاتقه أن يكون مفكر الحرية، حتى يحقق الحرية الحقيقية، الحرية الأكمل وليس الشكلية. رفض الفكر الليبرالي الكلاسيكي الذي جعل **حريتي تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين** لأنه فكر ينطلق من احترام عميق **للآخر**، ويجعل هذا **الآخر** بغيضا لأنه قيد على الحرية. لذا قام بقلب المفهوم البرجوازي واستخرج منه فكرة حرية إيجابية: **إن حرية الآخرين مشروطة بحريتي.** يقول ماركس في «المانفستو»، "النمو الحر لكل فرد هو شرط النمو الحر للجميع." ومن هذه الزاوية تناول مجال فلسفة الحياة وأسسها الاقتصادية وبناءها الاجتماعي، وكل ما يمكن أن يؤثر على النمو الحر للجميع ولا يتركه في يد قلة مالكة. كل ما يمكن أن يحد من حرية الجميع ويطلقها لقلة أنانية.

ولا داعي للتباهي بالحرية البرجوازية، فهي حرية الاستغلال، ولا التباهي بديمقراطيتها، فهي ديمقراطية الأقلية.

لا نهاية للتاريخ، ولا فناء في الجدلية

أكاد ألمح ابتسامات خبيثة ترتسم على الوجوه الكالحة لمن سارعوا لإعلان نهاية التاريخ، ودقوا طبول النصر لفشل التجربة السوفييتية. وأكاد أسمع لسان حالهم وهو يردد: ما بال هذا العنيد يتشبث بنظريات عفا عليها الزمن، ويتحدث عن تجارب أصبحت من قبيل التاريخ..ولا عجب، فهو الجهل أو التجاهل. الجهل بالتاريخ الذي لا ينتهي إلا بنهاية الإنسان صانعه وانطفاء الحياة مسرحه. هو الجهل بجدلية الوجود حيث يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي. الإنسان والطبيعة يؤثر فيها ويتأثر بها. فاعل ومفعول ومتفاعل في حركة دائمة. هكذا كان التاريخ منذ ملايين السنين، وعلى هذا الحال سيدوم. نهاية حقبة هي بداية زمان يؤدي وظيفته بدوره حتى يحين زواله ليبزغ فجر

زمان جديد أكثر إشراقا وأسطع نورا..فالتاريخ يسير إلى الأمام رغم كل النكسات. يتعلم من التجربة ويستفيد من الخطأ. إلا أننا قد نعزو الجهل لعدم المعرفة ولنقص الإدراك ومحدودية الفكر. قد يجهل، الذين ينكرون الماركسية وأعلنوا نهاية التاريخ، الأسس الفلسفية والعلمية التي بنيت عليها، فرضت وجودها، حتمت بقاءها، وأكدت حيويتها وتجددها. لكنهم لا يستطيعون أبدا تجاهل الأسباب الموضوعية والمآسي الإنسانية التي قادت إليها. لقد نبتت في تربة الظلم الاجتماعي والأزمات الاقتصادية والأوضاع السياسية المتردية، فلسفة وعلما ونظرية ثورية، هي آخر ما توصل إليه العقل البشري إلى الآن. أحزمة الفقر المحيطة بكبريات المدن الصناعية، عشش الصفيح، مناجم الموت، العنصرية البيضاء، الصهيونية الاستيطانية إلى آخر ما لا يمكن لأصحاب نهاية التاريخ تجاهله من تعاسات الإنسان. بل هم أول من يعرفها، أكثر الناس إدراكا لوجودها، لأنهم سببها ومصدرها. لهذا فإنهم مهما تجملوا، مهما حاولوا، لن يقتلعوا من الإنسانية الشوق إلى العدل ولا الظمأ إلى الحرية. سيتمرد المظلوم دوما على الظلم، سيناضل المقموع دائما ضد القيد بسلاح الماركسية الماضي، ما دام جدل المادة ومادية التاريخ. حتى عندما تتلاشى كل السلبيات من حياتنا، عندما يحقق الإنسان كل أهدافه، لن يكون هذا الانتصار نهاية التاريخ أو نهاية الماركسية، بل سيكون مجدها وتجددها في هدف آخر تثمره سعادة الحياة.

نعم يتجاهلون، وإلا فما هي جدوى هذه الاختراعات مثل **ما بعد الماركسية والماركسية الجديدة**. دون فارق، في الغالب، غير أن أحدها يعني محاولة إفراغ الماركسية من أبجديتها، بينما الآخر يتعامل مع إشكاليات معينة ببضع أفكار ماركسية، خارج إطارها الفلسفي خدمة لبيئة سياسية واجتماعية ينشدونها. يتجاهلون لذلك يتحايلون، وليس هذا وليد اليوم، فلا علاقة بفشل التجربة ولا سقوط السور. في عشرينيات القرن الماضي تكلموا عن **الماركسية الأوروبية** كنقيض للأرثوذكسية **الشرقية**، أي السوفييتية. اعتبروا لوكاش في «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣) رائدا لماركسية الغرب التي "تعيد الشباب للثورة الماركسية." وأقاموا، بعد التستر وراء جرامشي ولوكاش، ما أسموه **الخاصية الغربية للماركسية** ليواجهوا **التقليد الكلاسيكي** الذي جمعوا تحت لوائه من ماركس نفسه إلى بوخارين مرورا بروزا لوكسمبورج. كل هذا ليدشنوا ماركسية هنري لوفيفر، سارتر، لوسيان جولدمان، ولوي التوسير وكل من يلتقون في إحلال الفلسفة محل المصلحة الاقتصادية والسياسية، يلتقون في القطيعة بين النظرية والتطبيق، وفي الرؤية المتشائمة للتاريخ. كانت هذه **الخاصية الغربية** تعبر عن فكر مهزوم منعزل عن الجماهير والنضال السياسي من أجل الاشتراكية، وإن تشددت في معاداة الرأسمالية وفي الإصلاح. وكان البون شاسعا بينهم وبين جرامشي ولوكاش وكل المفكرين

الماركسيين الذين ارتبطوا مباشرة بانتفاضات عصرهم الثورية العظيمة، ولا يمكن إنكار أثرهم منذ عشرينات القرن الماضي حتى أيامنا هذه.

يتجاهلون حيوية الماركسية فيوحون بعجزها عن التعامل مع ما أسموه العولمة الاقتصادية، التحولات في أساليب العمل والإنتاج، تأثير ثورة التكنولوجيا في الإعلام والاتصالات، الأشكال الجديدة للعنف العنصري، الإمبريالية الثقافية والعسكرية، التطوير الحضري، الهيمنة الذكورية ومخاطر البيئة، للإيهام بأن الماركسية نوع من كوكب ثابت في سماء الأفكار. مع أن الماركسية نظرية مادية وجدلية تعيش في تجدد وتحول دائم لتفاعلها مع الثقافات المختلفة. تنطلق في مواجهتها لأي أزمة العديد من المدارس والتيارات والدراسات التي تثري المجال النظري، إذ إن أساسها العلمي الواضح هو كونها نظرية علمية لتغيير المجتمع.

لهذا، قبل سقوط السور أو فشل التجربة، بمجرد ظهور أزمة في التطبيق، ولكون الماركسية هي سلاح الجماهير في النضال السياسي من أجل الاشتراكية..من أجل العدل والحرية، هب للعمل مفكرو أوروبا الصناعية كلها، فلاسفتها وعلماؤها، في دراسات نظرية وعلمية تنويرية عظمى. صدر على سبيل المثال لا الحصر «قاموس الفكر الماركسي» Dictionary of Marxist Thought وضعه ت. بوتومور (لندن: بازيل بلاكويل، ١٩٨٣). كما ظهر «قاموس التاريخ النقدي للماركسية» Historisch-Kritischen Worterbuch des Marxismus وضعه ولفجانج فرتز هوج في عشرة أجزاء (برلين: داس ارجومنت) و«قاموس الماركسية النقدي» Dictionaire critique du Marxism لجورج لابيكا وج. بنسوسان (باريس: بيف، ١٩٨٥). ولأن هذا الأخير بين يدي، وكمثال لما يبذل في مثل هذه القواميس من جهد، فقد شارك في أبحاثه ٨١ أكاديميا ومفكرا متخصصا عرضوا ٤٢٦ موضوعا غطت كافة ميادين الفكر الماركسي الفلسفي والاقتصادي والسياسي مفهرسة أبجديا في ١٢٤٠ صفحة. كما أن استاش كوفلاكيس صاحب «الفلسفة والثورة من كانت إلى ماركس» الأستاذ والباحث في جامعة ولفرهامتون في المملكة المتحدة، وجاك بيديه أستاذ الفلسفة في جامعة باريس ١٠، وجدا أن الماركسية التي أكدت ديمومتها وخصوبتها وقدرتها على التكيف مع مختلف التحديات والأزمات، لم يكد يمضي عقد على اندلاع أزمة التطبيق السوفييتي حتى هبت موجة تنويرية لإلقاء الضوء على حقيقتها، شملت كافة أنحاء المعمورة، حتى أن مركز النشاط الفكري الماركسي أخذ ينتقل من أوروبا وأمريكا اللاتينية إلى العالم الأنجلوسكسوني، إلى الجامعات بالذات، التي أصبحت مركز الإنتاج النظري الماركسي.

إذا كان لا فكاك من ماركس، فهل يمكن تفكيكه؟!

هذا ما حاوله جاك دريدا، صاحب الفلسفة التفكيكية، خلال مشاركته في حلقة الدراسات الدولية التي عقدتها جامعة رفرسايد في كاليفورنيا، في ١٩٩٣، حول مستقبل الماركسية. قدم دريدا في هذه الحلقة مداخلتين جمعهما في كتاب «أشباح ماركس». للميت عادة شبح، لكن الجمع هنا دل على أن أشباح ماركس هي أفكاره. لم يستطع دريدا، لقامته المعترف بها أدبيا وفلسفيا، أن ينكر أبدا ديمومة وتجدد فكر ماركس ولا تراثه. منعه احترامه لذاته من التلفيق، فبذل كل الجهد لتجريد ماركس من ماديته بلا توفيق. و لم يجد مناصا، في النهاية، من اللجوء إلى روح ماركس. "لا يمكن الاستغناء عن ماركس، لا مستقبل بلا ماركس، دون ذكرى ولا تراث ماركس، لا بد من ماركس ما بعبقريته في كافة الأحوال، على الأقل ببعض من روحه. لأننا نفترض، بل نحن على قناعة، بأن له أكثر من روح، يجب أن يكون له أكثر من روح!" هو لا يريد مادة نصوص ماركس، هو يريد روح هذه النصوص. لم يستطع الفرار من القانون، فاستنجد بروح القانون. أراد فيلسوف التفكيك الفكاك من مادية ماركس فلم يستطع الفكاك من الاعتراف بأن ماركس، رغم كل الأقاويل، يبقى **"فيلسوف القرن الحادي والعشرين."**

لم تفقد الماركسية مكانتها. لم تتأثر بمضي القرون ولا تنوع الحضارات. فتراثها يسمح ببلورة الأفكار النظرية، يبث الحيوية في الحياة الثقافية، ويسهم في إثراء معرفة العالم للراغبين في تغييره.. والليل يتبعه نهار فأحلك ساعات الظلمة لحظة ما قبل الفجر.

هوامش الفصل السادس

١) إذا اعتبرنا وصول الاشتراكيين الديمقراطيين (حزب العمال) للسلطة في بريطانيا، وتأميمهم لبعض وسائل الإنتاج، ومدى ما تتمتع به نقابات العمال من نفوذ، والضمانات الصحية والتعليمية والاجتماعية، ومشاريع الإسكان التي يحاط بها مجموع الأجراء في بريطانيا، فهي مكاسب حققها توازن القوى بين رأس المال والعمل أكثر من كونها اشتراكية. والدليل على ذلك حدوث نفس الشيء في القارة (فرنسا وغيرها) وبنفس الأسلوب. وحتى هذه المكاسب ذاتها فإنها تخضع للمد والجزر حسب تداول السلطة بين أحزاب اليمين واليسار (حكومة ثاتشر المحافظة أعادت خصخصة بعض المشاريع المؤممة).

أما في الولايات المتحدة فالأوضاع فيها، وهي الأنجلوسكسونية، أسوأ مما عليه الحال في بعض بلدان القارة. (ف.ق)

٢) أشهرها الصدامات الدموية التي أدت لظهور الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا، بعد الحرب العالمية الأولى، والحرب الأهلية الإسبانية في الثلاثينات من القرن العشرين التي أدت لتولي الدكتاتور فرانكو الحكم حوالي نصف قرن.

٣) Jacques Texier. Révolution et démocratie chez Marx et Engels. - Paris: Presse Universitaires de France, 1998. p. 229. (Actuel Marx Confrontation)

٤) وردت الفقرة الأولى من هذه الخلاصة في دراسة ماركس «الحرب الأهلية في فرنسا» التي كتبها في مارس ١٨٧١. أما الفقرتين الثانية والثالثة فوردتا في إيضاحات نقدية حول برنامج جوته. (١٨٧٥)

٥) «نقد برنامج جوته» كتاب ألفه كارل ماركس في ١٨٧٥ ونشر بعد وفاته بثماني سنوات (١٨٩١). هو تحليل نقدي لبرنامج الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني. انتقد فيه ماركس بشدة تأكيد لاسال، الزعيم العمالي الألماني، القائل بأن جميع الطبقات، بالنسبة للطبقة العاملة، ليست إلا كتلة رجعية واحدة، وبرهن على أن مثل هذا التأكيد يتجاهل تحالف البروليتاريا والفلاحين.

«نقد برنامج ارفورت» كتاب ألفه انجلز في ١٨٩١. هو تحليل نقدي لبرنامج مؤتمر الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني المنعقد في مدينة ارفورت.

أهمية المؤلفين أن كليهما يؤكد عدم تفرد البروليتاريا بالهيمنة في الجمهورية الديمقراطية، وضرورة تحالفها مع الفلاحين وكافة القوى المضطهدة.

٦) اعتبر لينين كتاب كارل كاوتسكي، عالم الاقتصاد الاشتراكي الألماني، «ديكتاتورية البروليتاريا» (١٩١٨) "مثالا للتشويه البشع للماركسية وخيانة حمقاء لها ...."

٧) Antonio Gramsci. Textes/ édition réalisee par André Tosel - Paris: Messidor; Éditions Sociales, 1981. p.288.

٨) بعد وفاة انجلز بخمسة وثلاثين عاما حلل جرامشي التاريخ الإيطالي ، بما فيه الحقبة الفاشية، فاستعمل تعبير الثورة السلبية أو الثورة بلا ثورة انطلاقاً من الوحدة الإيطالية (كافور – مازيني).

٩) رسالة إلى الديمقراطي الاشتراكي الألماني ادوارد برنشتاين في ٢٧ أغسطس ١٨٨٣ ينتقد فيها موقف جماعته الخاطئ في الإقلال من أهمية الجمهورية الديمقراطية. كما قام بليخانوف بتفنيد الكثير من آراء برنشتاين واشتبك مع أتباعه الاقتصاديين المتمسكين بالمطالب الإصلاحية فحسب.

١٠) «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» مؤلف كتبه انجلز عام ١٨٨٤ يقوم على دراسة المجتمعات القديمة والسمات الجوهرية لتطور النظام المشاعي البدائي والتغيرات في أشكال الزواج والعائلة في علاقتها بالتقدم الاقتصادي للجميع. حلل عملية تدهور النظام القبلي، وكيف أفضى نمو إنتاج العمل وتقسيمه إلى التبادل والملكية الخاصة وتفكك النظام القبلي تماما وتكون الطبقات التي أدت التناقضات بينها إلى نشوء الدولة. يعتبر هذا الكتاب إسهاما قيّما في النظرية الماركسية في المجتمع، وهو مرجع هام لدراسة المادية التاريخية.

١١) بمجرد انتصار البلاشفة وإنهاء لينين حالة الحرب مع ألمانيا في اتفاقية برست ليتوفسك في ٣ مارس ١٩١٨ للتفرغ لبناء الدولة الاشتراكية، ولأن الحرب العالمية كانت حرب نزاع على المستعمرات لا ناقة للشعوب فيها ولا جمل، تعللت بريطانيا بهذه الاتفاقية واعتبرت أن روسيا الجديدة انضمت لمعسكر الأعداء، فتحالفت مع ١٢ دولة وشنت حربا على الجمهورية الوليدة، وهدفها الحقيقي تدمير الثورة الاشتراكية في مهدها، وخوفا من انتشار شرارتها في أنحاء أوروبا. لذلك سميت حرب التدخل. لكن ما إن أبدت الجمهورية الفتية صلابة في مواجهة العدوان حتى حرك الإنجليز والفرنسيون على الخصوص أنصار القيصر وإقطاعيي الريف وقبائل القفقاز وعناصر اليمين فدخلوا في حرب أهلية دامت حتى نهاية ١٩٢٠ انتصر فيها الجيش الأحمر بقيادة تروتسكي وبفضل دعم العمال والفلاحين للجمهورية الجديدة.

١٢) Albert Camus. L' homme révolté - Paris: Gallimard, 2000. p. 291. (Folio essais, 15)

١٣) ما العمل؟ What is to be done? Que faire? مؤلف لينين في ١٩٠٢ يحدد طبيعة وهدف حزب البروليتاريا الحقيقي. كما يهاجم من يتركون الساحة السياسية للبرجوازيين.

١٤) Max Gallot. Une femme rebelle: vie et mort de Rosa Luxemburg. - Paris: Fayard, 2000. p. 17.

١٥) توافق ميلادها مع تصفية الكومونة جعل الثوريين الفرنسيين يطلقون عليها كنية حفيدة الكومونة، عندما كانت عضوا دائما في مكتب الأممية الثانية.

١٦) الجيتو Ghetto حي في مدينة خاص باليهود. هو في مقولة نوع من اضطهادهم بجمعهم في مكان معين حتى لا يختلطوا بالأغيار (بمن ليسوا يهودا). وفي مقولة أخرى وضعهم في مكان معين اتقاء لشرهم. لكن هذا لا ينفي أن اليهود أنفسهم كانوا يفضلون حياة الجيتو حتى لا يختلطوا بالأغيار حرصا على نقاء عنصرهم، وحتى يستطيعوا ممارسة طقوسهم وشعائرهم الدينية والاجتماعية حسبما يحلو لهم. والدليل على هذا إصرارهم على حياة الجيتو ورفض الاندماج في أوطانهم، حتى في البلدان التي سمحت لهم بل وشجعتهم على الانخراط في الحياة العادية لعامة المواطنين. ثم عمت التسمية على المكان الذي تعزل فيه أقلية ما عن بقية المجتمع.

١٧) بوجروم Pogrom مذابح ضد اليهود كانت توعز بها السلطات القيصرية في روسيا. إثر تقسيم بولندا في ١٧٩٥ تحول معظم اليهود إلى رعايا روس. وفي نهاية القرن التاسع عشر تتالت موجات البوجروم حتى اضطر العديد من اليهود إلى الهجرة من البلاد. ويقال أنه قبل ١٩١٧ صفت هذه المذابح أحيانا أقاليم بكاملها.

١٨) الأممية البروليتارية هي أيديولوجية التضامن الأممي للبروليتاريا والشعوب العاملة في جميع البلدان. هي مبدأ من المبادئ الأساسية التي تسترشد بها الطبقة العاملة وحزبها. كان ماركس وانجلز أول من تحدث عن فكرة الأممية البروليتارية في البيان الشيوعي «المانفستو» الذي برهن على وحدة مصالح عمال جميع البلدان في الكفاح من أجل التحرر من الرأسمالية. ويتمثل جوهر الأممية البروليتارية في شعار **يا عمال العالم اتحدوا**.

لمزيد من المعلومات يرجى العودة لهامش ٢٦ الفصل الخامس.

١٩) أوجست بيل (١٨٤٠ – ١٩١٣) أحد مؤسسي الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني. داعية ومنظر بارز للماركسية، وشارح للمادية التاريخية. برهن في كتاب «المرأة والاشتراكية» (١٨٧٩) على أن العلاقات الأسرية تتغير مع التغيرات في أساليب الإنتاج، وأن عدم مساواة النساء سببه سيطرة الملكية الخاصة. رغم أنه من أوائل من أدركوا أراء برنشتاين الخاطئة، إلا أنه رغم ذلك ارتكب هو الآخر أخطاء تكتيكية معينة.

٢٠) بول فايان–كوتيريه (١٨٩٢ –١٩٣٧) شخصية سياسية ونائب شيوعي من ١٩١٩ – ١٩٢٨.

جيل جزد (١٨٤٠ – ١٩٢٢) قائد ثوري اهتم بنشر الماركسية في الحركة العمالية الفرنسية، مؤمن بحتمية الثورة. يعتبر تأسيس الحزب الاشتراكي الموحد .P. S. U عام ١٩٠٥ انتصارا لمبادئ جزد. هذا وقد عارض فايان وجزد سياسة استيزار شيوعيين في حكومات برجوازية خاصة بعد أن قبل القائد الاشتراكي جان جوريس التعاون مع الأحزاب البرجوازية.

٢١) جان جوريس (١٨٥٩ – ١٩١٤) قائد اشتراكي له شعبية واسعة في الأوساط العمالية، من أعظم خطباء الجمهورية الثالثة. إثر خلافه مع فايان وجزد أسس الحزب الاشتراكي الفرنسي من الاشتراكيين المستقلين. أسس جريدة «الإيمانيتيه» سنة ١٩٠٤، وساهم في تأسيس الحزب الموحد في ١٩٠٥. وقد أصبح هذا الحزب هو الحزب الاشتراكي الحالي بعد أن كان القسم الفرنسي من العمالية الدولية .S. F. I. O. كان جوريس نصيرا للسلام، معاديا للحرب بتطرف مما أدى لاغتياله في ١٩١٤ على يد مختل عقليا، كما قيل وقتها.

٢٢) الإصلاحية Reformism نقيض الثورية Revolutionism ، الأولى تسعى لتحسين الأوضاع في ظل نفس علاقات الانتاج ونفس النظام؛ أما الثورية فترغب في تغيير المجتمع والنظام الذي لا يتحقق إلا بالاستيلاء على السلطة بواسطة الجماهير الشعبية.

قد تقترن الإصلاحية بالثورة من فوق أو التي أسماها جرامشي **الثورة السلبية**، لكنها ليست حرب المواقع التي يتحدث عن إمكانية حدوثها في المجتمعات الديمقراطية المتقدمة، إذ إن حرب المواقع عند جرامشي ستؤدي في تراسبها الكمي لحساب الجماهير إلى استيلائها على السلطة سلميا..ديمقراطيا.

٢٣) الرايخشتاج Reichstag برلمان الإمبراطورية الألمانية وكان مقره في برلين من ١٨٦٧ – ١٩٤٥. في ١٩٣٣ أضرم النازيون النار في مبناه واتهموا الشيوعيين ليبرروا حركة قمع واسعة ضدهم.

٢٤) Rosa Luxemburg. Textes: réforme, révolution, social-démocratie/ édition realisée par Gilbert Badia .- Paris: Éditions Sociales; Messidor, 1982. p.45.

معظم النصوص الواردة بقلم أو على لسان روزا لوكسمبورج نقلا عن هذا الكتاب، ومن كتاب ماكس جالو «حياة وموت روزا لوكسمبورج».

٢٥) البلشفيك Bolchevique تعبير يعني الأغلبية للدلالة على أنصار وخط لينين إثر انتخابات المؤسسات القيادية في الحزب خلال المؤتمر الثاني لحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي (بروكسل – لندن أغسطس ١٩٠٣) التي تحققت لهم الأغلبية فيها وأصبحت تدل على نظرية لينين التطبيقية في البناء الاشتراكي. المنشفيك Menchivique (الأقلية). إثر خروج البوند (ممثلي الحزب الاشتراكي اليهودي) وتأييد مارتوف وأنصارها لسياسة الكاديت الليبراليين تأكدت الأغلبية لأنصار لينين وأصبح المنشفيك أقلية.

٢٦) ناديجدا كروبسكايا زوجة لينين.

٢٧) **سبارتاكوس** حركة ثورية نابعة من يسار الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، نمت وتكونت إثر اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤. عصبة الإسبارتاكيين أدت في ٣١ ديسمبر ١٩١٨ إلى قيام الحزب الشيوعي في ألمانيا D.K. P. الذي من أجل أن يحدد أصله كان يتبع اسمه بـ **سبارتاكوس** بين قوسين.

قادة الحركة هم كارل ليبكنخت، روزا لوكسبورج، فرانز مهرنج، كلارا زتكين، ليو يوجتش وإرنست ماير وآخرين.

ظهر هذا الاسم لأول مرة في النشرة التي صدرت بنفس الاسم، وهو في التاريخ اسم المتمرد الروماني، قائد ثورة العبيد، سبارتاكوس.

٢٨) برست ليتوفسك اتفاقية ثنائية وقعت في ٣ مارس ١٩١٨ بين روسيا وألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية وحلفائها. وافقت فيها روسيا على الاعتراف باستقلال جورجيا وأوكرانيا ودول البلطيق، لتوانيا واستونيا ولاتفيا، في مقابل إيقاف العمليات الحربية بين الطرفين.

برست ميناء نهري في بلاروسيا قرب الحدود البولندية، واسمها الروسي القديم هو برست ليتوفسك.

٢٩) اريك فون لودندورف (١٨٦٥ – ١٩٣٧) رئيس الأركان الألماني في الحرب العالمية الأولى، ثم مساعد هندنبرج. وقد لعب دورا أساسيا في الحرب وشارك في انقلاب هتلر الفاشل في ١٩٢٣.

بول فون هندنبرج (١٨٤٧ – ١٩٣٤) مارشال ألمانيا والقائد العام للجبهة الشرقية. رئيس الرايخ الألماني في ١٩٢٥ الذي بعد أن شكل الحكومات المحافظة استدعى هتلر إلى المستشارية وسلمه الحكم في آخر ١٩٣٢.

٣٠) «الثورة الروسية» كتيب خطت نصه في دفتر مدرسي، ٣٧ صفحة بالقلم الرصاص، و٧١ بالحبر، ولم ينشر قبل ١٩٢٢.

٣١) بالنسبة لحق تقرير المصير كانت ترى أنه بما أن الثورة قد انتصرت في البلدان المسيطرة على قوميات أخرى، فإن على الثورة مسؤولية تثقيف وتنمية القوى الشعبية في هذه الأمم حتى لا تقع في يد القوى المالكة المستغلة التي هي امتداد للنظام الاستعماري السابق، وحتى لا تستغل هذه القوى المشاعر الوطنية عند البسطاء. وهو ما تؤدي إليه

طبيعة الأشياء وموازين القوى الاجتماعية في أقطارهم.

٣٢) هوهنزلرن الأسرة الألمانية التي أقامت مملكة بروسيا في القرن الثاني عشر. وبعد صراعات مع الهابسبورج انتصروا وأصبحوا قياصرة الإمبراطورية الألمانية من ١٨٧١ حتى ١٩١٨ عندما تنازل غليوم الثاني.

٣٣) عزل من منصب مفوض الجيش الأحمر سنة ١٩٢٥ إثر وفاة لينين. وطرده ستالين من الحزب البلشفي في ديسمبر ١٩٢٧، ثم أبعد من الاتحاد السوفييتي في فبراير ١٩٢٩، واغتيل في ٢٠ أغسطس ١٩٤٠. من مؤلفاته «حياتي» (١٩٣٠)، «تاريخ الثورة الروسية» (١٩٣٢)، و«الثورة التي خينت» (١٩٣٧).

القسم الثاني

العـربـي الإسـلامـي

مدخل

﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾

سورة المائدة. الآية ٤٨

عندما تحدثنا عن التمرد الأوروبي كنا نتحدث عن التمرد في قارة محددة جغرافيا مفهومة تاريخيا، وهو ما يختلف عن التمرد العربي الإسلامي. مفهوم بداهة، دون حاجة لإمعان فكر، أن الإسلام هو الدين الذي أتى به محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب القرشي في مكة في بداية القرن السابع (٦١٠ م).[١] دين يشهد الناس فيه أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، يهديهم لمحاسن الأخلاق، مبشرا بجنة ومنذرا من عقاب. خلال خمسة عشر قرنا انتشر الإسلام في مختلف بقاع العالم، خاصة في العالم العربي المعروف حاليا، بعد أن أصبح أمة تتحدث العربية، لغة «الكتاب» الذي أتى به محمد..قرآنا عربي اللغة، قرشي اللسان.

لا مشكلة إذن في تحديد الشق الإسلامي من التمرد. إنه التمرد أو الحركات المتمردة التي حدثت في البلاد التي اعتنقت الإسلام بما فيها بلاد العرب. لكن هذا لا يعني أن العرب عمرهم ١٥ قرنا، هي عمر الإسلام. كان هنالك عرب قبل الإسلام، وبقوا عربا بعد الإسلام. والدليل على هذا هو لغة القرآن العربية. لغة قوم موجودين أتاهم كتاب بلغتهم بل وبلهجتهم. أمة حية لا يمكن أن تختزل في نعوت..جاهلية وجهالة وجاهليين.

يرى جواد علي أن الجاهلية "اصطلاح مستحدث ظهر بظهور الإسلام."[٢] اصطلاح أطلق على العصر السابق لظهور الإسلام تمييزا له وتفريقا عن العصر الإسلامي. لم يكن هذا ابتكارا إسلاميا، فقد سبق للمسيحيين أن أطلقوا على العصور التي سبقت ظهور عيسى الناصري **الجاهلية** أو **زمان الجاهلية**، تحقيرا لتلك الأيام، لارتكاب الناس إذ ذاك الخطايا التي أبعدتهم عن ملكوت السماوات، "فالله الآن يأمر جميع الناس في كل مكان أن يتوبوا متغاضيا عن أزمنة الجهل."[٣] ولعلنا نعلم أن هذا لم يحدث في التاريخ القديم فحسب، إذ دأبت الثورات والأنظمة الجديدة في تاريخنا العربي الحديث على إطلاق نعوت مشابهة على النظم السابقة والعهود التي تمردت على مظالمها. في مصر سمي العصر الملكي السابق **العصر البائد**، إثر ثورة ٢٣ يوليو١٩٥٢. وفي العراق أطلق على النظام الذي أسقطته ثورة ١٩٥٨ **العصر المباد**. ما يدعم وجهة النظر هذه أن لفظ جاهلية لم يرد أبدا في السور المكية، بل ورد في السور المدنية بعد الهجرة، و لم يستعمل إلا منذ ذلك الوقت.[٤] كان هذا أمرا طبيعيا ومبررا قويا لظهور الإسلام. ألم يكن العرب في جهالة جهلاء وضلالة عمياء؟ وكان لا بد أن تستقر

هذه المعاني في عقل الإنسان المعاصر، حتى بات يتصور أن العرب لم يكن لهم أي وجود إنساني طبيعي قبل ظهور الإسلام. أن عالمهم كان عالما من السلبيات، لا مدنية ولا حضارة، بل قطعان من السائمة والبهائم. لا شك أنه كانت هنالك سلبيات، سنتحدث عنها في مكانها، حتمت ظهور الإسلام. إلا أن المجتمع العربي كان مجتمعا ككل المجتمعات القديمة، وكان يشق طريقه نحو التقدم، كانت فيه سلبيات وإيجابيات، عاش ونما بها. ولأن التمرد بُعد أساسي في الجنس البشري، أخذ الإنسان العربي يتمرد على السلبيات لينمي الإيجابيات. لم تكن جاهلية مطلقة سائدة كما صورها التراث بأحكامه الجامدة، التي تتلقاها الأفئدة المؤمنة بنفوس خاشعة، بغض النظر عن حقيقة القصد والمراد. الجهل في لغة ما قبل الإسلام لا علاقة له بالمعرفة. هو كما يقول نصر حامد أبو زيد، "الخضوع لسطوة الانفعال، والاستسلام لقوة العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق."(٥) هذا المعنى الذي يسوقه نصر حامد أبو زيد يتفق تماما مع قول عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ما الذي نعنيه إذن بالعرب قبل الإسلام؟

عرب و **العرب** يقصد بها عادة أهل البدو وأهل الحضر كأمة أو قومية ذات خصائص وسمات وأساليب تفكير تربط الحاضرين بالسابقين. هو مصطلح يعود إلى ميلاد المسيح، قبله بقليل أو بعده بقليل، لأننا إذا عدنا إلى كتب اليهود والنصارى أو نصوص التوراة والإنجيل والتلمود، إلى جوار المؤلفات اليونانية واللاتينية التي تعود إلى هذه الأزمان، لوجدناهم يقصرون تعبير **الأعراب** على البدو فقط. وقد تحير علماء العربية في تحديد أول من نطق بالعربية. قال البعض إنه "يعرب بن قحطان، الذي كان أول من أعرب في لسانه وتكلم بهذا اللسان العربي."(٦) وقال آخرون إنه إسماعيل بن إبراهيم أول من تكلم بالعربية "بعد أن نسي أو أنسي لسان أبيه! أُلهم إسماعيل هذا اللسان إلهاما." ويقولون أيضا إن إسماعيل هو جد العرب العاربة. إلا أن الباحثين الجادين تتبعوا تاريخ كلمة **عرب**، فوجدوا أن أقدم نص وردت فيه كان نصا آشوريا، و لم تكن تعني فيه غير **بداوة** أو **مشيخة**. كانت تنطق Aribo أو Arabi. ووردت في الكتابات البابلية جملة Nater-A-Re-Bi أي الأرض العربية، وهي بادية "غربي نهر الفرات الممتدة حتى تخوم بلاد الشام." وعندما وجدوا، قبل الميلاد، أن هناك قبائل بدوية عديدة تعيش في سيناء أضيفت طور سيناء لجملة الأراضي التي ينطبق عليها هذا الوصف. و لم تشذ العبرانيات عن هذا الإطار. سمي الوادي الممتد من جنوب البحر الميت إلى خليج العقبة Ha-Aravah (وادي عربة)، وتعني في العبرانية الجفاف والأرض المحروقة وحافة الصحراء.(٧) وعند اليونان والرومان شمل لفظ Arabia (العربية) جزيرة العرب وبادية الشام وبادية السماوة في العراق.

لم يعثر جواد علي على كتابات عربية، مما يطلق عليه المستشرقون **كتابات عربية شمالية**، فيها اسم العرب غير نص واحد يعود لامرئ القيس بن عمرو جاء فيه، "مر قيس بر عمرو، ملك العرب كله." يعود هذا النص لسنة ٣٢٨ م، ومع ذلك لا يمكن الجزم بأن كلمة **العرب** فيه تعني العرب، بدوا وحضرا، بمعنى قومي، بل القبائل التي كانت تقطن البادية في تلك الأيام. وحدث نفس الشيء في النصوص الجنوبية، فوردت كلمة **أعرب** بمعنى أعراب، أي سكان البادية. كان أهل المدن والحضر يعرفون بمدنهم أو قبائلهم المستقرة. لهذا قيل سبأ وهمدان وحميّر و لم يقل عرب. كانت بلاد جنوب غربي الجزيرة التي سميت بهذه التسميات ذات حضارة عظيمة. عمل سكان سبأ، وهي منطقة في اليمن، في تجارة الذهب والفضة والأحجار الكريمة، والتي ورد في الأخبار قصة ملكتها بلقيس مع سليمان. أما حميّر فهم ورثة الحضارة السبئية. وهمدان قبيلة قحطانية يمنية من كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، فسبأ اسم قبل أن يكون منطقة. وقد كانت همدان مركزا ثقافيا مرموقا لأهالي الجنوب الغربي من الجزيرة. هذا وقد عرف القرآن أيضا الأعراب بأنهم سكان البادية. ذكروا في أكثر من موقع منعوتين بنعوت ليست حميدة.(٨) كما يجب ألا يغيب عن البال الاختلاف في لغات العرب قبل الإسلام، بدوا وحضرا. كانت هنالك اللغة المعينية والسبئية والحميرية والصفوية، غير لغة ثمود ولحيان وغيرها. كانت كلها تختلف عن لغة القرآن، الحجازية القرشية، كل الاختلاف. بلغ الاختلاف حد العجز عن الفهم، كما لو كانت من لغات البرابرة أو الأعاجم. فهل كان أصحاب هذه اللغات عربا أم لا؟ الحقيقة أنهم كلهم عرب لحما ودما. إذ يؤكد جواد علي على أن هذه اللغات "مهما اختلفت وتباينت وأغرقت في المحلية، جذرها عربي وواحد." بل إن لغة القرآن لغة من هذه اللغات، حازت الأولوية والسبق عندما أصبحت لغة القرآن، ولكونها لغة الإسلام أصبحت هي العربية الفصحى..لغة العرب أجمعين. هذا وقد تنوعت الدراسات القديمة فقالوا عربا عاربة وعربا مستعربة وعربا بائدة، لكنها قضية حسمت بعد إجماع الباحثين على أن "العرب ومن حولهم كانوا من أصل واحد. تحضر من حولهم وبقوا هم على حالهم." تحضر سكان الفرات، تحضر سكان وادي النيل، وبقي العرب على حالهم تغلب عليهم البداوة. ومع ذلك لا يخلو هذا الرأي من نقص، ولا يعبر تماما عن حقائق الأشياء.

الاقتصاد المزدهر

ربما يكون عرب الجزيرة قد تأخروا عمن حولهم في وديان الأنهار. لكن ليس صحيحا أبدا أن الجبال والصحارى المحيطة والبحور العازلة كانت أسوارا مانعة أعاقتهم عن التقدم والتحضر.

كمنت الحقيقة في تنوع الحياة في هذه الجزيرة الواسعة، واختلافها من مكان إلى آخر. كما كان للتعميم دوره في المبالغة في تصوير مدى التخلف في تلك العصور مقارنا بالأوضاع في المجتمعات المجاورة. صحيح أن معظم أهل الجزيرة العربية عاشوا حياة البدو الرحل لا يرتبطون بالأرض التي سكنوها كما يفعل أبناء المجتمعات الزراعية. كانوا كما يقول الأستاذ أحمد أمين، "...يتربصون مواسم الغيث، فيخرجون بكل ما لهم من نساء وإبل يتطلبون المرعى...يعتمدون على ما تفعل الأرض والسماء، فإن أُمطروا رعوا، وإلا ارتقبوا القدر...."[٩] بُني نظام البادية الاجتماعي في مجمله على القبيلة، هي وحدة المجتمع وليس الأسرة كما في مجتمع الحضر. كانت القبيلة درأ للخطر أو دفاعا عن النفس لمجرد إظهار القوة والمنعة. قد تلجأ للتحالف مع قبيلة أخرى، أو عدة قبائل، لنفس الأسباب. كون القبيلة وحدة المجتمع أبرز أهمية النسب عند العربي. ألفوا ووضعوا فيه الكتب الكثيرة، "لكن هذه الأنساب كانت في مجموعها، ولا زالت، مجالا للشك كبيراً." يروى أن مالك بن أنس سئل عن "الرجل يرفع نسبه لآدم، فكره ذلك وقال: من أين يعلم ذلك؟ فقيل له: فإلى إسماعيل. فأنكر ذلك وقال: ومن يخبر به؟" خلاصة القول أنه لا الرعي ولا البداوة كانت هي مجمل البنية الاقتصادية وبالتالي الاجتماعية لأبناء الجزيرة العربية. اختلف المناخ في الجزيرة تبعا للامتداد الجغرافي. غلب الجفاف على المناطق الصحراوية، ومع ذلك وجدت مناطق ذات تربة خصبة ومناخ معتدل، كاليمن وحضرموت في الجنوب، والطائف ويثرب قرب مكة في الشمال، واليمامة في الجنوب الشرقي. لهذا اختلفت حياة السكان: الرعي والترحال في المناطق الجافة؛ الحياة المستقرة في الحضر حيث يعمل الناس في الزراعة، في الأرض الخصبة حيث تتوفر المياه. كما توفرت إمكانات صناعات حرفية تتلاءم مع حاجات الزراعة. وبين هذه وتلك أراضٍ بين بين: مجتمعات نصف مستقرة ونصف مترحلة، كمناطق الواحات التي يجمع أهلها بين الاستقرار فيها، لزراعة النخيل وبعض الحبوب والخضر، والترحال لرعي الماشية. كانوا يتركون بعض أفراد عائلاتهم في أماكن زراعتهم، عندما يرحلون وراء المرعى، لحمايتها إلى حين عودتهم في أوان القطاف أو الحصاد.

يقول الأستاذ حسين مروه في هذا التنوع، "إن كل جماعة منهم كانت في المرحلة ذاتها تمثل طورا معينا من الأطوار الأولى التي كان على الإنسان، منذ بدء تمرسه بالسيطرة على الطبيعة لإنتاج وسائل عيشه، أن يقطعها ليحقق هذه السيطرة بشكلها الأرقى فالأرقى، وهو الشكل الذي ينتج عن تطور العلاقة بين عمله اليدوي [الجسدي] وعمله الفكري."[١٠] لم يستسلم عرب الجزيرة إذن لتبعيتهم للبيئة الطبيعية. هكذا أخذت تظهر، في قرون ما بعد الميلاد، أشكال من الممارسة للسيطرة على الإمكانيات الكامنة في المواقع المختلفة، حسب مناخها وقواها الطبيعية. كان أهمها الاستفادة من موقع شبه الجزيرة

الجغرافي كطريق للتجارة. ثم حولوا هذا الطريق التجاري إلى اقتصاد خدمات متنوعة على طريق القوافل، وإلى تبادلات تجارية تسرب من خلالها التعامل النقدي. أدت كل هذه الظروف لنمو العمل الإنتاجي، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج المتيسرة في تلك المرحلة. والأهم العمل على تطوير الاقتصاد باستخدام موارد المياه وقابليات التربة حيثما توفرت هذه الموارد، في السقي الصناعي وتنويع المزروعات. يقول الكاتب السوفييتي الراحل الصديق إيجور بيلاييف، "واستخدم أهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة، بما في ذلك سكة [نصل] المحراث... كان العرب يستخدمون الجمل في جر المحراث وفي انتشال الماء من الآبار، معتمدين على وسائل وآلات حديدية."(١١) هكذا كان من الممكن أن تظهر صناعات يدوية إنتاجية استهلاكية، كصناعات الأسلحة، آلات الزراعة، الفخاريات، ودباغة الجلود.

ندر أن نجد من العرب من يجهل **طريق الحرير** الذي احتل مكانته في التاريخ بوصفه طريق التجارة بين آسيا وأوروبا. كما ندر أن نجد بين العرب من سمع عن **طريق العطور** أو **طريق البخور** الذي كان طريق التجارة بين الهند واليمن وبلدان حوض البحر الأبيض المتوسط.(١٢) تعود أهمية هذا الطريق إلى عهد المعينيين والسبئين خلال الألف الأولى قبل الميلاد.(١٣) وقد حاول الرومان، في عهد الدولة الحميّرية الأولى، الاستيلاء على اليمن نفسها (٢٤ ق. م) حتى يسيطروا على الطرق البرية للتجارة، لكنهم فشلوا. "لا شك أن خطورة البحر وعدم دراية العرب بأساليب الملاحة هي التي رجحت استعمالهم الطرق البرية التي هم أدرى بمسالكها، والأقدر فيها على قيادة القوافل...." أصبحت بلاد العرب ملتقى أهم الطرق التجارة. انتقلت إليها تجارة شرق إفريقيا عبر الصومال وإريتريا، إلى حضرموت في الطريق إلى اليمامة والعراق على الخليج الفارسي ومن ثم إلى صور. كما كان هذا الطريق هو طريق التجارة بين المحيط الهندي وبلاد الشام. أو إلى طريق ثان كان يسير بمحاذاة البحر الأحمر ، متجنبا صحراء نجد وهجيرها وهضاب الشاطئ ووعورتها، إلى مكة إلى الشمال. كل هذا أدى إلى ظهور مدن تجارية في الحجاز، وثغور تتمون منها سفن التجارة، بما فيها سفن الروم، مثل ثغر الشعيبة السابق لجدة بالنسبة لمكة، وينبع مرفأ يثرب. من هذين الطريقين حققت الحيرة، في ظل المناذرة، ومكة، في ظل بني النضير، مكاسب هائلة، حتى أن جواد علي يصف الطريقين بأنهما كانا "شريانا رئيسيا من شرايين التجارة العالمية."

تأرجح مركز التجارة، وسط كل هذه المعطيات، بين اليمن والحجاز، حتى رجحت كفة الحجاز في القرون الميلادية الأولى. نشط الحجازيون في شراء سلع اليمنيين والأحباش ليبيعوها لحسابهم في أسواق الشام ومصر. وسيطر عرب الحيرة على التجارة في أسواق فارس. وازداد المكيون ثراء عندما أصبحت مكة قاعدة تجارة عرب الحجاز وبسطوا حمايتهم على طريق القوافل، وازداد

الثراء على الثراء عندما وقفوا محايدين في صراع الروم والفرس. اعتمد الروم على تجارة مكة "حتى فيما يترفهون به كالحرير. ويقول بعض مؤرخي الفرنجة أنه كان في مكة نفسها بيوت تجارية رومانية...." أصبحت قريش، ابتداء من القرن الرابع الميلادي، أشهر من يسكن مكة من القبائل. قيل في «لسان العرب» أنها سميت قريشا لاشتغالها بالتجارة، كذلك "من قولهم فلان يتقرش المال أي يجمعه." كما جاء في «الأغاني» أن عمارة بن الوليد المخزومي وعمرو بن العاص، وكان كلاهما تاجرين، خرجا إلى النجاشي، وكانت أرض النجاشي لقريش متجرا ووجها.[١٤] وجاء عند الطبري أن قافلة من قوافل التجارة خرجت من مكة وقد "بلغت خمسمائة وألف بعير."

شاع وذاع أن نسبة البدو، رغم كل هذا، تزيد على نسبة الحضر المستقرين في المدن، وهؤلاء المرتبطين بالأرض. إلا أن المقطوع به أن هنالك عدة مواقع في البادية، ومناطق وأقاليم بأكملها، عمل أهلها في الأرض، فلاحون أنتجوا حاصلات زراعية، ثم استقروا في حقولهم الخضراء. كانت هذه الظاهرة أكثر وجودا واتساعا في اليمن واليمامة والحجاز وتهامة. ليس هذا فحسب، بل تنوعت المنتجات الزراعية وزادت عن حاجة الاستهلاك المحلي حتى طرحت في الأسواق. وما كان من الممكن أن يتم هذا لولا وجود شكل من أشكال التصنيع والحفظ. كانت يثرب والطائف تعالجان الثمار والنباتات لاستخراج الخمور من التمر وتجفيف الفواكه، وصناعة أوعية حفظها ونقلها من سعف النخيل، واستخراج الخشب من بعض الأشجار لغايات النجارة. من زراعة أنواع معينة من الأعشاب التي تخرج مواد ملونة عرفت صناعة الصباغة لتلوين الثياب ومختلف الأقمشة. وما كان لكل هذا أن يحدث دون وجود حرف يدوية ذات علاقة بالزراعة. في القرنين الثالث والرابع الميلادي أخذت الصناعات الحرفية تستقل عن الزراعة. أصبحت منتجاتها أشياء متداولة بين الناس بيعا وشراء. ظهرت سوق الصاغة في يثرب، وصناعة الأسلحة والأواني الفخارية والأسرة والأرائك في مكة. اشتهر الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام، أخو أبو جهل، في صناعة الحديد؛ عتبة بن أبي وقاص في النجارة؛ أمية بن خلف بصناعة الفخار؛ وسعد بن أبي وقاص ببري النبال، إلى جوار صناعة السيوف. اختص سوق الطائف بالجلود المدبوغة ومستخرجات القطران وتقطير الخمر؛ اليمن بالمنسوجات؛ ويثرب بالتحف المعدنية والحلي وأدوات الزينة.

لو سلمنا جدلا، نظرا لاتساع المساحة الصحراوية، بأن أعراب البادية كانوا أكثر عددا من عرب الحضر، فلا يمكن إغفال اقتصاد البادية الذي اعتمد أساسا على الرعي، رعي الماشية والإبل بالدرجة الأولى. يأكلون لحومها ويشربون لبنها ويلبسون أصوافها. لكن مجتمع البادية لم يقتصر على الرعي الاستهلاكي، بل قام بالتربية وانتج سلالات بالاستيلاد لتلبية احتياجات السوق. حقق اقتصاد

التربية أرباحا وفيرة حتى أصبحت الإبل شكلا من أشكال التبادل السلعي يقوم مقام النقد، بل كانت السلعة الرئيسية التي تؤدي وظيفة النقود.. النقود التي أسماها انجلز **بضاعة البضائع**.

ما كان من الممكن أن يحدث كل هذا، على كافة المستويات، دون عمل سياسي يحقق الأمن والاستقرار، يمارسه رأس المال الأكبر في المركز الاقتصادي الأهم. قام بهذا الدور هاشم بن عبد مناف الذي ذهب إلى قيصر "كلمه فأعجبه كلامه، وأعجب به وجعل يرسل إليه ويدخل عليه."(١٠) أخذ من قيصر أمانا لمن أتى من مكة لبلاده. مر على القبائل، في طريق العودة من الشام إلى مكة، وقدم لها **الإيلاف**، وهو ما سنتحدث عنه تفصيلا من خلال السرد. عندما أمن الطريق أرسل ثلاثة من إخوته ليصنعوا نفس الشيء في فارس والحبشة واليمن. وعندما توطد أمر مكة سياسيا، ازداد ثقل بني هاشم فاستتب أمرهم حتى أصبحوا سادة قريش. وكان لهذا النشاط السياسي مردوده الثقافي الذي لا يقل أهمية، إذ استفاد العرب من مدنية الأمم المحيطة وعلومها، الأمر الذي ساعد على قيام عامل جيوبولوتيكي له فعاليته. بعد أن حاول الفرس والروم، أكثر من مرة، غزو البلاد العربية للسيطرة على طرق التجارة ولقمع القبائل الحدودية التي كانت تغير عليها للسلب من وقت لآخر. اقتنعوا في النهاية بخطل هذه المحاولات، وأحجمت القوتان العظميان، في ذاك الزمان، عن هذه المحاولات، بعد هذا الإيلاف، ولأسباب عملية وعسكرية أخرى يضيق المكان عن ذكرها. لهذا كانت الحيرة شرقا والغساسنة شمالا واليمن جنوبا، خاضعة للنفوذ الفارسي أو الروماني أو الحبشي. وبقيت مكة وحدها آمنة وسط الجزيرة لم يقترب منها أحد، بفضل هذه النهضة الاقتصادية الثقافية الإدارية التي ازدهرت في وادٍ غير ذي زرع.

كانت الحيرة في رخاء تحسد عليه بفضل أرضها الخصبة. أصبح ثراؤها مضرب الأمثال، لأن نزعتها الاستقلالية جعلتها لا ترتبط بفارس بأكثر مما تستلزمه المعاهدات. وقد بلغت شأوا عظيما في عهد المنذر الثالث، حتى أن عهد الصلح بين الفرس والروم (٥٢٢ م) نص على أن يدفع الرومان قدرا من المال للفرس وللمنذر. ومن خلال الأسرى الرومان، الذين كانوا يفوقون الفرس في الفن والهندسة والطب، تسربت علوم اليونان وآدابهم إلى عرب الحيرة الذين اعتنقوا النصرانية من خلال هؤلاء الأسرى. وتغنت الأساطير بالخورنق والسدير، تلك المباني العظيمة في هندستها، حتى ضربت الأمثال **بجزاء سنمار** باني الخورنق. كما تغنى الشعراء، خاصة النابغة الذبياني، بجمال الحيرة ومديح النعمان.

شملت إمارة الغساسنة إقليمي حوران والبلقاء من بلاد الشام. تعددت الروايات بشأن عاصمتها، فقيل إنها الجابية في الجولان، وقيل جِلِّقْ قرب دمشق. كما نلاحظ فقر تاريخ الغساسنة "إذا نحن قارنا بين ما رواه العرب عن الفرس وتاريخهم، وما رووه عن الرومان وما يتصل بهم، وجدنا

ما رووه عن الأولين أقرب للصحة، وما رووه عن الآخرين غير صحيح في كثير من الأحيان." ذلك لأن الفرس دونوا تاريخهم بأنفسهم بعد اعتناقهم الإسلام، أما الروم فلم يعنوا إلا بتدوين النزر اليسير لأنهم خرجوا مدحورين. لكن ما يعنينا هو مدى رقي الإمارة ومبلغ تقدمها الحضاري، وليس أدل على ما وصلت إليه من أسباب الحضارة والرقي من هذه القصة التي يرويها في «الأغاني» يعقوب بن محمد الظفري. قال، "سمعت سعيد بن عبد الرحمن بن حسان يقول لما انقلب حسان من مأدبة بني نبيط إلى منزله، استلقى على فراشه...وقال لقد أذكرتني رائقة [مغنية] وصاحبتها أمرا ما سمعته أذناي بعيد ليالي جاهليتنا مع جبلة بن الأيهم...فقد رأيت [عنده] عشر قيان، خمس روميات يغنين الرومية بالبرابط، وخمس يغنين غناء أهل الحيرة وأهداهن إليه إياس بن قبيصة...وكان [جبلة] إذا جلس للشرب فرش تحته الآس والياسمين وأصناف الرياحين، وضرب له العنبر والمسك في صحاف الفضة والذهب...وأوقد له العود المُنَدى إن كان شاتيا، وإن كان صائفا بُطِّن بالثلج، وأتى هو وأصحابه بكساء صيفية ينفصل [يتميز] بها هو وأصحابه في الصيف، وفي الشتاء الفراء الفنك [أرقى أنواع الفراء] وما أشبهه...."[١٦]

هذا ولم يكن كل العرب يعبدون الأوثان، إذ انتشرت اليهودية قبل ظهور الإسلام بقرون. لم يكن كل اليهود وافدين من الخارج، بل عربا تهودوا وخاصة يهود يثرب حسب ما ورد في معجم الياقوت. وقد اشتهروا بمهارتهم في الزراعة والصناعات المعدنية، كالحدادة وصنع الأسلحة، والصياغة. وكانت النصرانية النسطورية منتشرة في الحيرة واليعقوبية في غسان، أما أهم مواطنها فكانت نجران الزاهرة. حملت اليهودية والنصرانية في ثناياها شيئا من الثقافة اليونانية. كانت الإسكندرية المركز والمنارة التي امتزج فيها الدين بالفلسفة. لذلك كان آباء الكنيسة في العصور المسيحية الأولى فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين. من هذا الباب دلفت فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما إلى بلاد العرب. يؤكد الأستاذ أحمد أمين أن الشرق امتاز بأن "أنشأت المسيحية فيه مدارس لاهوتية متأثرة بالفلسفة اليونانية، تقليدا للأكاديميات اليونانية، وأشهرها مدرسة الإسكندرية في بداية القرن الثالث للميلاد. كما أنشأ ملكيون سنة ٢٧٠ م مدرسة في أنطاكيا. وأنشئت في نصيبين مدرسة أخرى في ٢٩٧ م، كانت تعلم اليونانية والسريانية معا."

التفاوت في الثروات

بات واضحا الآن أن العرب لم يكونوا في جهالة جهلاء وضلالة عمياء قبل ظهور الإسلام. انتعاش الجزيرة العربية الاقتصادي تجمعت مداخيله، في نهاية القرن السادس الميلادي، في أيدي سادة

القبائل وزعماء قريش، على وجه الخصوص. أصبحت مكة مركزا من أهم مراكز التجارة، ونقطة لقاء الرساميل حتى أصبحت مركزا للصناعة أيضا التي تجاوزت مرحلة الإنتاج الاستهلاكي، وبلغت طور الإنتاج التبادلي. وتوصل الملأ من رجالها إلى القيام بدور الوسيط في التجارة العالمية بين الهند والصين وبلدان البحر الأبيض المتوسط وشرق إفريقيا. هكذا يكون الادعاء بتقوقع مكة وعزلتها عما حولها ادعاء فاسدا. والزعم بأن العرب لا يبذلون جهدا عقليا في تنظيم بيئتهم الطبيعية زعم ينفيه الواقع. إلا أن التناقضات الداخلية جزء لا يتجزأ من مجتمع الملكية. كلما نمت الملكية الخاصة تراكمت الثروات في أيدي القلة فتزداد حدة التناقضات وتشتد الصراعات. وفي الجزيرة أدى تراكم الثروات وازدهار الحياة الحضرية إلى تفكك البنية القبلية. أجج ظهور الغنى الفاحش إلى جوار الفقر المدقع الصراع داخل القبيلة الواحدة. كان لهذا التفاوت في الثروات أثر بالغ على الفرد العربي المؤمن بالمساواة، على الأقل، بينه وبين أفراد قبيلته. يقول هنري لامَنس، "العربي نموذج الديمقراطية، لكنها ديمقراطية مبالغ فيها إلى حد كبير. ثائر على كل سلطة تحاول أن تحد من حريته...."(١٧) لكن لامَنس لم يفهم مصدر تعلق العربي بالحرية التي غرستها فيه بيئته الطبيعية، والتي عبر عنها بالتضامن القبلي. العربي استمتع بحرية ما بعدها حرية في هذه الصحراء المترامية الأطراف التي لا يحد بصره فيها حد ولا يعوق حركته عائق. الملكية المشاعية أو شبه المشاعية أشعرته بالمساواة. فلما حلت محلها الثروة الذاتية، أحس بفقدان المساواة وضياع الحرية، بعد أن "وقف جميع الأفراد داخلها [القبيلة] على قدم وساق بمساواة تامة وبمعيار الانتساب لأب واحد، وذلك وحده كان كفيلا بإلغاء أي تمايز...."(١٨) لم يكن هذا شأن البادية فحسب، بل بلغ حد التقاليد الممتدة للحضر والمدن، حتى صاغها الأسود بن عبد العزى في مبدأ وشعار، **ألا إن مكة لقاح لا تدين لملك.**(١٩) فجاءت الثروة وجاء الازدهار وتكفل التطور الاجتماعي بالقضاء على كافة امتيازات الحياة القبلية الفطرية.

عشق العربي للحرية والمساواة لا بد أن يقودنا إلى الرق والعبودية، تلك الظاهرة التي لم تكن غريبة عن العالم القديم، بما فيه جزيرة العرب. للرق تاريخ قديم في المجتمع العربي ويشغل حيزا هاما في التركيبة الاقتصادية الاجتماعية. لم يكن العبيد مادة استهلاكية بقدر ما كانوا قوة منتجة. عملوا في الأعمال المنزلية لدى رؤساء القبائل والعشائر "واستخدموا في الأعمال المنتجة كالزراعة والصناعة وتربية الماشية." هذا إلى جوار أنهم كانوا إحدى السلع التجارية الشائعة والرائجة. "غالبا ما كانوا من الأجانب. أكثرهم من الأحباش أو من أصل سوداني، وكان بعضهم من البيض الفرس أو الروم،" أسرى حروب الدولتين الذين طرحوا في أسواق النخاسة واشتراهم أثرياء العرب. قلة تكاد لا تذكر من أسرى العرب أصبحوا أرقاء نتيجة لحروب قبلية. معظم الأسرى العرب كانوا يتحررون، أما إثر

حرب مضادة شنتها قبيلة الأسير، أو لدفع فدية كانت تقرر حسب منزلته في قومه أو ثرائه. كان الأسر عارا يصم الأسير وقبيلته "حتى أن بعضهم كان يفضل قتل نفسه على الوقوع في الأسر." وفي هذا يقول الشاعر الصعلوك المتمرد عروة بن الورد:

عجبت لهم إذ يخنقون نفوسهم   ومقتلهم تحت الوغى كان أعذرا

كان العرب قبل الإسلام مجتمعا ككل المجتمعات يمر بمراحل تطور مختلفة، يخضع لنفس قوانين التطور، حسب تغير وسائل الإنتاج والعلاقات الإنتاجية في المرحلة المعينة. بقيت القبيلة الوحدة الاجتماعية منبعا للقيم ولها الولاء المطلق، إلى أن تدفقت الثروات نتيجة لتطور ظروف الإنتاج، فكان لا بد أن ينعكس هذا على حياة العرب أهل مدر من سكان المدن، وأهل وبر في البادية.[٢٠] تأثر الجميع بهذا التطور، في مكة حاضرة التجارة، أو تميم في بادية البصرة، الأوس والخزرج في يثرب أو مذحج في اليمن. أخذت العلاقات القبلية تتلاشى شيئا فشيئا، لتحل محلها العلاقات المصلحية. ظهرت الفروق الطبقية داخل القبيلة الواحدة. ظهر بوضوح داخل القبيلة أغلبية فقيرة "يعيشون عيشة الكفاف، قانعين بها أحيانا، ساخطين عليها أحيانا،" يلبسون أسمالا بالية، يقومون بالأعمال الشاقة ويقع على كواهلهم المكدودة العبء الأكبر يوم الكريهة والقتال. أما الطبقة الغنية فكانت أقلية تملك قطعان الإبل والخيول، تهيمن على قوافل التجارة، تملك المزارع والورش الحرفية، تنتج السلاح، تقطر الخمور وتسكن المنازل وثيرة الفراش. يأكلون ما لذ وطاب ويلبسون الحرير والديباج. أفرزوا من بينهم فئة للحكم في دار الندوة بمكة سموا بالملأ.

ظهر إلى جوار الأغنياء والفقراء فئة الموالي الذين تسميهم قواميس اللغة **الزعانف**. ويطلق على بعضهم **الزنيم والتنواط**، وهو الذي يناط بالقوم أو يلتصق بهم. أغلب الموالي من قبيلة أخرى هجروها اختيارا أو لجأوا لقبيلة أخرى طلبا للحماية. يضيف خليل عبد الكريم أنه ممكن أيضا أن يكون الموالي من العبيد الأعاجم أو الاحباش الذين افتدوا أنفسهم من ريع أعمالهم الحرفية التي يجيدونها، أو منّ عليهم سادتهم بالعتق نظير خدمات أدوها لهم أو للقبيلة كلها، كما هو الحال في أسطورة عنترة بن شداد العبسي. يعتبر الموالي أعلى رتبة من العبيد. ولم يلغ نظام الموالاة بعد الإسلام.

هنالك أيضا فئة الخلعاء الذين تلفظهم قبائلهم وتتبرأ من فعالهم. أما الصعاليك فهم من لم يرضوا عن الأوضاع الظالمة التي تسود القبيلة، خاصة التمايز المالي الذي قسمها وقضى على المساواة فيها، فتمردوا عليها وتركوها، أو طردتهم القبيلة لهذا السبب. والصعاليك أدنى من الموالي وأعلى من العبيد.

حدث التقدم الاجتماعي على حساب القبيلة والعلاقات القبلية. قضى مجتمع الملكية الخاصة على نظام المشاعة البدائية. حلت الأسرة محل القبيلة، والطبقة مكان العشيرة. عندما هيمنت رغبة الكسب وتجميع الثروة دونما حدود ولا قيود، ساد منطق:

ونشرب إن وردنا الماء صفوا   ويشرب غيرنا كدرا وطينا

إذا بلـغ الفطـام لـنـا صبـي   تخر لـه الجبابر ساجدينـا

إنه نفسه منطق القوة الغاشمة في العصر الاستعماري، نفس منطق القطب الأوحد في عصر العولمة.

عندما يفرش البعض "تحته الآس والياسمين وأصناف الرياحين" ولا يجد آخرون غير العظام يمضغونها أو لقمة يجود بها صديق كما في قول عروة بن الورد:

لحى الله صعلوكا إذا جن ليله   مُصافى المشاش آلفا كل مجزر

يعدُّ الغني من دهره كل ليلة   أصاب قراها من صديق ميسر

في مجتمع الأثرياء والفقراء، الموالي والصعاليك والخلعاء والعبيد.. في مثل هذا المجتمع ينفتح باب التمرد على مصراعيه.

تتعدد الأسباب، تتعدد الدوافع، ويبقى الأمل هو التمرد.

الفصل الأول

التمرد على المجهول

مَنَع البقاءَ تقَلُّبُ الشمسِ　　وطُلُوعُها مِنْ حيثُ لا تُمِسى
وطلوعُها بيضاء صافِيَةً　　وغروبُها صفراءَ كالوَرْسِ
تجري على كبدِ السماء كما　　يجري حِمامُ الموت في النّفْسِ
اليومُ أعْلَمُ ما يجيء به　　ومضى بِفصْلِ قَضَائِه أَمْسِ

شاعر عربي قديم

أساطير الأولين

تمثل الأساطير (الميثولوجيا) بكل ما تحتويه من صور وحكايات وشخصيات ورموز، شكلا تاريخيا للوعي في مرحلة أولية من مراحل تطوره، ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي. تعبر الأساطير عن المستوى الحدسي البحت للوعي البشري في محاولاته الأولى لتفسير الظواهر الكونية الطبيعية والاجتماعية. الحدس حالة طبيعية من حالات الوعي يستعين به الإنسان في ممارساته الإبداعية الخلاقة لمواجهة ما عجز عن تفسيره، ما عجز عن درء خطره وفشل في علاجه والخلاص منه. تمرد الإنسان العربي على حكم الإعدام الجماعي، وما تأتي به غوائل الأيام من كوارث، بأن خلق لنفسه ميثولوجيا نابعة من خياله الأسطوري وملكاته الخرافية. اخترع الخرافات والأساطير وحولها إلى عقائد آمن بها إيمانا جازما. وجد فيها عنصرا من عناصر المواساة والتعزية التي يحتاجها لمواجهة سوء المصير. كانت التعبير الفلسفي المتمرد على كل ما يتحكم في حياته، لا يفهم له مصدرا ولا يجد له سببا. هذا وقد كانت الأساطير دائما نبع إلهام الفكر الديني، غير أن الميثولوجيا العربية تميزت بخصائص وسمات ذاتية بسبب خصوصيات المجتمع العربي الجغرافية والاقتصادية.

أعتقد أننا لا زلنا نذكر الشمس التي كانت إله معظم الشعوب القديمة، وأنها كانت رمز الخير لخوفهم من ظلام الليل وما يخفيه من أسرار وأخطار. أحبوا الشمس لأنهم تخيلوا أن هنالك صراعاً بين النور والظلام، لكنهم ظلوا لا يعرفون أيهما كان السابق. قالت الأسطورة الكنعانية أن الطوفان المظلم يم كان في البداية حتى ظهر الإله بعل وانتصر عليه. لم يرض أتباع يم بهذه الهزيمة فحاربوا بعل بقيادة الإله الشرير موت. وكان هرمز هو إله الخير عند الفرس الذي ظهر أولاً، وبعده ظهر أهرمن الشرير. كان كاوس هو الشرير عند اليونان الذي تمرد على آريوس. كل هذه الرموز والأساطير ظهرت عند العرب في صور مختلفة، إلا أنها نهلت من نفس النبع . تطلع العرب القدامى إلى ما وراء المحسوس: القوة التي تملك كل هذا التأثير على حياتهم ومصيرهم. تأملوا تعاقب الليل والنهار. قالوا شعرا لم يخرج بفلسفة وإن عبر عن الحيرة:

منعَ البقاءَ تَقَلُّبُ الشمس	وطُلوعُها من حيث لا تَمسي
وطلوعُها بيضاء صافية	وغروبها صفراء كالوَرس
تجري على كبد السماء كما	تجري حمام الموت في النفسِ
اليوم أعلم ما يجيء به	ومضى بفصْلِ قضائه أمسِ

تبدلت عليهم الفصول الأربعة، توالى الخصب والجدب، تغيرت مواقع النجوم وثبت بعضها في موقعه. شاهدوا كل هذا و لم يجدوا لمشاهداتهم تعليلا. جاء في سيرة ابن هشام أن حيا من ثقيف فزعوا للرمي بالنجوم، فجاءوا "لرجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج... فقالوا له : يا عمرو، ألم تر ما حدث في السماء من القذف بهذه النجوم؟ قال: بلى فانظروا، فإن كانت معالم النجوم التي يهتدى بها في البر والبحر، وتعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء لما يصلح الناس في معايشهم، هي التي يرمى بها، فهو والله طي الدنيا، وهلاك هذا الخلق الذي فيها، وإن كانت نجوما غيرها، وهي ثابتة على حالها، فهذا لأمر أراد الله به هذا الخلق، فما هو؟"[٢١] كل ما عرفوه أن هنالك نجوما يتوقف عليها نظام الكون ومصالح الناس، وأخرى ليست لها قيمة، دون أن يعرفوا لهذه الأمور علة. لكل هذا جمع العرب الشر كل الشر في الشيطان، وتمردوا عليه من نفس جنسه، شيطان جيد وشيطان سيئ، جن طيب وجن شرير. جعلوا لكل شاعر شيطانا يلهمه الشعر وله اسم. شيطان امرؤ القيس اسمه لافظ ؛ شيطان النابغة الذبياني هاذر؛ ومِسْحَل هو شيطان الأعشى. شياطين الشعر طيبة، أما شياطين الشر والقبح والقسوة فكانوا ذكورا وإناثا، جان وجنيات، غول أو سعلاة.[٢٢] وقد أضفى الخيال العربي الأسطوري، على كل هذه الشخوص المتخيلة، قوى خارقة تكمن وراء ظواهر الطبيعة فلا يقدرون على مجابهتها إلا بشخصيات متخيلة مماثلة، ذات قوى خارقة هي الأخرى، إلا أنها طيبة.

أعتقد أن الشيطان يستحق منا وقفة. هو رمز التمرد الأسطوري في المتخيل الشعبي، الذي تحول إلى رمز التمرد اللاهوتي عبر كل الديانات. ارتاح العقل لفكرة وجود إله شرير تساعده على تبرير الظروف السيئة المتحكمة في حياته. تعتبر الزرادشتية المصدر الأول لهذه الفكرة في صورة أهرمن الشرير. تردد اليهود طويلا، لكونهم شعب الله المختار، قبل أن ينتجوا لأنفسهم إلها للشر. إلا أن الفكرة أخذت تنضج بالتدريج مع فقدانهم أمان الاستقرار السابق في مصر، وبعد ما حدث بينهم في سيناء من صراع دموي. ظهر إله مساو لإلههم (يهوه) في القدرة، ليكون هو السبب المباشر لما حاق بهم من مصائب، أسموه عزازيل. ويؤكد عباس محمود العقاد في كتابه «إبليس»، أن عزازيل هو إله الخراب والقفار. لكن سيد القمني يرى أن يهوه، إله اليهود، يجتمع فيه الخير والشر. لهذا لم تكن نكبتهم في مصر هي سبب ظهور عزازيل، بل لتأثرهم بالعقائد الزرادشتية بعد احتكاكهم بالفرس. بعدها أطلقوا عليه عدة أسماء أهمها الشيطان Satan وإبليس. ويقال إن كلمة إبليس اشتقاق من اليونانية ديابولوس Dia-Bolos. ثم أصبحت "علما على ملاك الموت، أو زعيم الهاوية السفلى، التي كان اليهود يعتقدون أنها مصير جميع الموتى، الصالحين والطالحين." فاليهود لا يؤمنون ببعث، ويعتبرون الموت أعظم الشرور.[٢٣]

عرف عرب الجزيرة قصة إبليس قبل الإسلام. كانوا يسمون الثعبان الكبير شيطانا. تقول أسطورة جرهمية أن قبيلتهم نشأت من زواج ملائكة ببنات البشر. هذه الأسطورة ليست بعيدة عن أسطورة أخرى تقول أن إبليس تزعم ملائكة هبطوا وزنوا ببنات البشر، ثم انهزموا أمام جنود الخير فلاذوا بالصحراء. كما قيل إن ذا القرنين أمه آدمية وأبوه ملاك.(٢٤) ويقول جواد علي أن العرب عبدوا الملائكة. الأمر الذي يؤكد أن العرب عرفوا قصة الملاك العاصي وأتباعه. لهذا أخذوا جانب الملاك في إبليس وجعلوه شيطان الشعر، وجانب الشيطان وجعلوه مصدر الشر. السبب في هذا أن "وعي الجماعة القبلية الوثنية لم يكن في مستوى التطور التجريدي للمسائل الكونية. أي تصور المعاني والأفكار تصورا مجردا من علاقاتها المادية بالواقع المحسوس." هكذا استنهض العرب الأوائل شيطانهم في تمرد تلقائي غريزي على كافة القوى المجهولة المعادية.

يقول حسين مروه، "إن الدين بمختلف أشكاله وعقائده وتعاليمه لا يأتي للناس مفاجأة وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم الأرضية، ولا منعزل عن حركة تطورهم التاريخي اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا." لا يظهر الدين ولا يعتنقه الناس إلا دفعا لمضرة أو مجلبة لمنفعة. لا يعتنق الدين مرضاة لحاكم مستبد ولا رضوخا لرغبة كاهن يخدع الناس لتحقيق أهدافه الأنانية. الدين يلتصق بضرورة اجتماعية إنسانية يعتنقها المؤمن ويتعلق بها العابد متمردا على ما يرى أنه يهدد سلامته وتطلعاته. للدين جذوره المعرفية لما في واقع التاريخ الفكري الإنساني من صلات متبادلة بين الإيمان الديني والمعرفة البشرية. نسوق هذا الكلام لأن الدين ارتبط بالتمرد الإنساني على كل ما يرفضه البشر. لا يوجد دين يضر بمعتنقه ولا يعده بطيب العيش في دنياه إذا أحسن سيره واتبع مكارم الأخلاق. بل يمتد الوعد إلى إلغاء حكم الإعدام الجماعي، بأن يكتب الخلود، في حياة أخرى، للمتقين.

الأصنام والأوثان

أخذت المعتقدات، مع تطور الحياة الاجتماعية مبتعدة عن المشاعة البدائية، تبتعد أيضا عن الغول المتخيل والشيطان الخرافي، الذي يمنح ويمنع، لتجسيده في قوى محسوسة مرئية. الوثنية أول ظاهرة دينية في تاريخ البشرية، لكونها التعبير البدائي عن المتخيل الديني عند الناس. وهي ترجع في تاريخ العرب إلى أقدم عصوره. صحيح أن بعض الإخباريين يقولون أن العرب كانوا جميعا على دين إبراهيم، قبل عبادة الأصنام، لكن هذا القول مردود، لأن المرحلة التي توصل العقل فيها للتوحيد التجريدي مرحلة متقدمة تمرد الإنسان فيها على التجسيد الوثني الذي لا يضر ولا ينفع. الأقرب

للمنطق أن الحنيفية والتحنف عبرت عن التمرد على التجسيد لحساب التجريد، مما سنتعرض له تفصيلا في مكانه. عبادة الأوثان في جزيرة العرب قديمة جدا، يمكن إرجاعها إلى ظهور دولة سبأ في اليمن، أي القرن الثامن قبل الميلاد. فقد كشفت الحفريات عن معبد ضخم اسمه هيكل الشمس بني أيام السبئيين. بينت الكتابات والنقوش المعبدية على أن الأصنام الموجودة لثلاثة آلهة: القمر والزهرة والشمس. عبد العربي القديم الطاقة التي تهبه النور والدفء فتتيح له البقاء، متمردا على الظلام وبرودة الموت والفناء. من بين المجموعة الشمسية التسعة كوكب جميل لامع، يظهر مع الشمس ساعة الشروق، ويرسل بريقه ساعة غروبها. كوكب الزهرة هذا أسماه الإنسان القديم كوكب الحسن. تغنت به الأشعار والأساطير، وكان لعبادته المقام السامي. عبدت الزهرة كإلهة للحب والجنس ليلا، وإلهة للحرب نهارا. التكاثر ليلا يضمن البقاء، كما أن النصر في القتال نهارا يضمن البقاء هو الآخر.

في الرافدين عبد الآشوريون الزهرة. انتقلت مع الفتوحات البابلية والآشورية لبلاد الشرق الأوسط. هناك عبدها الكنعانيون باسم أنات أي الأنثى. عبدها الفينيقيون باسمها الآشوري عشتار أو إستار. وعبرت البحر فكانت أثينا في اليونان أو أفروديت. وفي روما أصبحت فينوس. أما اليهود فقد تأثروا بها تأثرا جنسيا تماما. هاكم بعض ما أتى في سفر نشيد الإنشاد للنبي سليمان، من صلاة للزهرة:

الإصحاح الثالث..

في الليل على فراشي طلبت من تحبه نفسي، طلبته فما وجدته. إني أقوم وأطوف في المدينة في الأسواق وفي الشوارع أطلب من تحبه نفسي...فما جاوزتهم إلا قليلا حتى وجدت من تحبه نفسي فأمسكته و لم أرخه حتى أدخلته بيت أمي وحجرة من حبلت بي. أُحلفكن يا بنات أُورشليم بالظباء وبأيائل الحقل ألا تُيقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء.

الإصحاح السابع..

دوائر فخديك مثل الحلي...سرتك كأس مدورة لا يعوزها شراب...ثدياك كخشفتين توأمي ظبية... ما أجملك وما أحلاكِ أيتها الحبيبة باللذات. قامتك هذه شبيهة بالنخلة وثدياك بالعناقيد. قلت إني أصعد إلى النخلة وأمسك بعذوقها. وتكون ثدياك كعناقيد الكرم ....(٢٥)

سمى العرب في الجزيرة الشمس والقمر النيرين الكبيرين. أما الكواكب الأخرى كالزهرة فهي الخُنّسْ الكنس لأنها تذهب ثم ترجع. احتفل بها العرب احتفالا كبيرا عندما انتقلت إليهم مع الخنس الجواري الكنس. يقول خليل عبد الكريم، "كانت آلهة الجمال والحب التي قدسها بعض

العرب في البداية، ثم شملت عبادتها عرب الشمال كلهم. وأضفى عليها العرب صفات مجتمعهم القبلي الترفيهية كالطرب واللهو والسرور... كما اعتقدوا أنها تهيج الغريزة الجنسية عند الضجاع عند المتآلفين من شدة الحب."[٢٦]

أشهر أصنام العرب إناث، هي اللات والعزى ومناة. لهذا قد يكون غريبا أن تجد الزهرة مكانا وسط كل هاتيك النسوة. يتمردون بعبادتها على الفناء تناسلا، على المكاره والحروب انتصارا، وعلى الحزن والكرب مرحا ورقصا وطربا. لكن إذا تمعنا في حديث ابن الكلبي عن اللات، الصخرة المربعة البيضاء التي بنت ثقيف عليها بيتا مقدسا[٢٧] "أن ثقيفا كانوا إذا ما قدموا من سفر، توجهوا إلى بيت اللات أولا ، للتقرب إليها وشكرها على السلامة، ثم يذهبون بعد ذلك إلى بيوتهم."[٢٨] تعددت الأقوال في اللات أسماء وموضوعا. وجد المستشرقون أن اسمها إدغام وسط بين الا لاهت والسال هت في اللات، مثلما أدغم لفظ ألا لاه فأصبح الله. اعتبرها الأنباط أم الآلهة، فهي تقابل الإله أرتيمس عند أهل قرطاجة.[٢٩] تحدث هيرودوتس عنها باسم آليلات، قال عنها إنها إلهة العرب الشهيرة، المقابلة للإلهة أثينا. غير أن الباحث الفرنسي رينيه ديسو رأى أنها لا ترمز للشمس بل للزهرة.

العزى هي الأخرى صنم مؤنث. وضعه، في رواية ابن الكلبي، ظالم بن سعد "بواد من نخلة الشامية يقال له حراض... فبنى عليها بسّا أي [بيتا]." يبدو أن العزى كانت شجرات ولها حمى يتقرب الناس إليها بالنذور، وذكر آخرون أنها شجرة بنخلة عندها وثن تعبدها غطفان. وقيل إنها سمرة لغطفان.[٣٠] تصور عبدة العزى أنها أم ولها ابنتان، ولعلهم أرادوا بابنتيها اللات ومناة. روى العرب، قبل الإسلام، أسطورة أن الله يصطاف باللات لبرد الطائف، ويشتو بالعزى لحر تهامة. لكن مما لا شك فيه أن هنالك رابطا بين الصنمين، على الأقل، لورودهما متتاليين في القرآن الكريم. وذهب المستشرقون إلى اعتبارهما كوكبين: كوكب الصباح وكوكب المساء. لكن إسحاق الأنطاكي تحدث عن الإلهة كوكبتا، الكوكب الأنثى التي هي العزى عند العرب والزهرة عند النبط. ويعتقد ابن الكلبي أنها ميليكيت ها-شما، ملكة السماء المذكورة في سفر إرميا.

على سبعة أميال من يثرب تقوم مناة أقدم الأصنام. وعند اليعقوبي أنها كانت منتصبة بفدك على ساحل البحر.[٣١] عبدوها لأنها تنشر السحب وترسل الرياح فتأتي بالأمطار. معبودة الأوس والخزرج، وعظمتها قريش وهذيل وخزاعة. نشر السحب وإرسال الرياح صفات أخرى شبيهة بالزهرة. كلها رموز تمرد على الموت والفناء. بل إن قريشا كانت تستعين بأصنامها في الحرب. لهذا كان أبو سفيان صخر بن حرب ينادي يوم أحد، "اعل هُبَل...اعل هُبل." فإن رد المسلمون،"الله أعلى وأجل" كان يأتيهم الرد، "لنا العزى ولا عزى لكم."

أما وقد ذكر هُبَل كبير أصنام قريش، والذكر الأول، فقد كان على صورة إنسان وضعت له قريش يدا من ذهب. وهو صنم مستورد من موآب في البلقاء حيث عبده العماليق. كانت قريش تقدم له الأضاحي والتلبيات، "لبيك اللهم لبيك. إننا لقاح. حرمتنا على أسنة الرماح. يحسدنا الناس على النجاح."[٣٢]

كانت عبادة الأوثان تعبيرا عن العقل التلقائي الفطري الذي لا يفهم الرموز الدينية المجردة، ويأبى إلا أن يجسدها ويجسمها في قالب محسوس، يتسلح بها لمواجهة ما يهدده. غير أن الإنسان المتمرد بفطرته لم يلبث أن تمرد على الخرافات والتخيلات التلقائية، عندما نظر إلى الأرض كيف بسطت، والنجوم كيف نثرت، والسماء كيف رفعت، ليدرك أن هناك قوة أكبر وأعظم تخرج النبات من البذرة الميتة، ليتحول بدوره إلى حبة ميتة وهكذا دواليك.

التوحيد اليهودي والحنيفي

لم تكن عبادة الأوثان العبادة الوحيدة التي عرفها العرب قبل ظهور الأديان. عرفوا مصادر القوة والقدرة المحيطة بهم، فتقربوا بالقرابين استجداءً لخيرها، ونحروا الأضحية تجنبا لشرها. تمردوا على القدرة بالقوة. وجدوا أن النار تذيب الحديد وتطوعه فعبدوها. عبدوها من خلال التجربة، أو أتتهم من المجوس. كذلك ظهر **الدهريون**. أنكروا وجود سبب للوجود، أي خالق يقوم بعملية الخلق. أنكروا النبوات وإمكان حدوث اتصال بين السماء والأرض. أنكروا وجود أي حياة أخرى، فلا مكان عندهم لخلود. يعني **الدهر**، في مصطلح ما قبل الإسلام، الزمن. يقول زهير بن أبى سلمى:

واستأثر الدهر الغداة بهم   والدهر يرميني ولا أرمي

كانت الدهرية، في هذه الحالة، هي التعبير الأقرب لعقيدة القدر.[٣٣]

كان الدين، وسيظل، إلى جوار جوانبه التعبدية، وسيلة وسلاحا لتحقيق الأهداف والطموحات الحياتية والاجتماعية، بل والسياسية بكل ما تتضمنه من قيم وسلوكيات ونواميس. مع تطور الحياة وتقدم المعارف تغير الوعي فساعد النظرة الدينية على التوجه التجريدي خاصة فيما يتعلق بمشكلة الوجود، متجاوزا النظرة الوثنية الحسية الساذجة. كانت بلاد ما بين النهرين، حوالي منتصف الألف الثانية قبل الميلاد "قد انتقلت من نظام الدول المدينية المتعددة إلى دولة مركزية كبرى."[٣٤] تتالت على الحكم عدة دول تركت بصماتها الحضارية في وادي الرافدين: سومريون، أكاديون، وآشوريون. و"بدأ الكنعانيون في فلسطين يتحولون عن نظام المشتركات المعبدية إلى نظام الدولة المدينية."[٣٥] كانت مجموعة ممالك صغيرة، فرعها الشمالي اللبناني الفينيقي أبحر في مياه مجهولة، متاجرا ومقيما

مستوطنات متفرقة على البحر، و"كانت مصر قد تحولت إلى دولة عظمى على كوكب الأرض، منذ ما يزيد على خمسة عشر قرنا من الزمان." أدى تطور الحياة على هذه الصورة من التقدم الحضاري الإداري والاجتماعي إلى نمو الوعي من حسي تجسيدي ساذج إلى وعي ونظرة تجريدية، إلى ظهور حركتين هامتين عبرتا عن التمرد على الراهن المرفوض شكلا ومضمونا: تمرد على تعدد الأرباب، تعدد القوى المحركة والمؤثرة في الكون وفي الناس، وتمرد على الواقع الاجتماعي وأسلوب الحياة الشائع والمتعارف عليه. فكان التمرد اليهودي وكان تمرد الأحناف. ولنا مع كل من العقيدتين وقفة.

وفدت على بادية الشام، في ذاك الزمان، من البوادي البعيدة موجات بدوية تتدافع متلاطمة على صفحة الصحراء فيما عرف بالقبائل الآرامية. وقد عني سيد القمني في كتابه «النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة» بتقصي وقت ظهور أو وصول هذا الفخذ الآرامي. كان ظهورهم الأول في رسائل الولاة المصريين في بلاد الشام لفرعون، إذ كانوا مصدرا لاضطراب الأمن. "ترددت صرخات استغاثة من هؤلاء الولاة بفرعون لحماية أراضي مصر في بلاد الشام من هجوم شعب جاء اسمه على مختلف التنغيمات... العابيرو، الخابيرو، الهبْرو، الأبيري، الخ."[٣٦] كانت هذه القبائل، في إحدى الروايات، حسب التوراة نفسها، قادمة من أور الأكاديين إلى أرض الكنعانيين كقبيلة هامشية غريبة عن البلاد قبل عصر رمسيس الثالث بخمسة قرون. لكن هنالك شك في هذا التاريخ على أساس أن العبرانيين خرجوا من مصر زمن مرنبتاح والد رمسيس الثالث (١٢٢٤ – ١٢١٤ ق. م). فكيف كانوا يهاجمون من حدود فلسطين حتى يشكوهم الولاة المصريون ويحاولون غزوها زمن أمنحتب الثالث (١٤٠٥ – ١٣٦٧ ق.م) كما ورد في أرشيف تل العمارنة![٣٧] ولا أرى تناقضا، حتى لو تأكد خروجهم في عصر مرنبتاح، فهذا لا يمنع وجود بعضهم على أطراف بلاد الشام من قبل، خاصة وأن هنالك مدارس أخرى تعيد عصر الخروج إلى مساحة تتأرجح بين ثلاثة قرون تبدأ بزمن الفرعونة حتشبسوت (١٤٩٠ – ١٤٦٨ ق. م) وتصل إلى عصر مرنبتاح. وفي يقيني، مع عدم الاعتماد إطلاقا على قصة يوسف والتجمع المصري، أن منطق الأحداث التاريخية والتوراتية يؤكد أن هذا البطن الآرامي هو القبيلة الإسرائيلية التي قدمت إلى بلاد العرب من "مكان بعيد لم يزل تحديده، بشكل دقيق، محل خلاف." قيل مرة أنه أور الأكاديين ومرة بلاد حاران ليسكنوا جنوب أرض فلسطين في صحراء النقب. كما تزعم «التوراة» أن إبراهيم أرومة العبرانيين جاء إلى أرض كنعان. وسواء كان إبراهيم أرومة العبرانيين، أو كانوا من سبط يهوذا، أحد الأسباط الاثني عشر فإن ما يهمنا هو وجود قبيلة هامشية من شُذاذ الأرض وقطاع الطرق "أخذت ترسل قرون استشعارها من بادية الشام تتحسس ما حولها في بلاد الخصب." كانوا عطاشى جياعا، دفعهم الطموح إلى الجنوح للاستيلاء على مناطق

الخصب الشاسعة من حولهم. أصبحت العبرانية "تتكلم بلغة كنعان وتحلف لرب الجنود" (العهد القديم. سفر إشعياء. الإصحاح ١٨/١٩) وهي الكنعانية المكتوبة بالخط الآرامي المربع. طاردهم القحط وسحقتهم الحاجة، فلجأ إبراهيم إلى ملك أورشليم الكنعاني، "ملكي صادق... وكان كاهنا لله العليّ وباركه وقال له مبارك إبرام من الله العليّ." (العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ١٨/١٤) مرة أخرى تحل ببلاد كنعان سنوات عجاف، فيلجأ إبراهيم كعادة البدو على حدود مصر إلى وادي النيل ومعه زوجته درءا للموت جوعا، وانتقل "من هناك إلى أرض الجنوب...وقال إبراهيم عن سارة امرأته هي أختي. فأرسل أبيمالك ملك جرار وأخذ سارة...فأخذ أبيمالك غنما وبقرا وعبيدا وإماء وأعطاها لإبراهيم. ورد إليه سارة امرأته." (العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ١٤/٢٠،٢،١) ثم عاد إبراهيم إلى أرض الأحبار.

في مثل هذه الظروف القاسية لم يكن أمام بدو الجوار غير التمرد بالإغارة كرا وفرا على بقاع الماء والطعام في الحضر. إلا أنه لم يكن من السهل ممارسة الكر والفر ولا الاستمرار في السلب والنهب وسط القوى الحضارية المتماسكة في دولة الرافدين المركزية شرقا، ولا الإمبراطورية المصرية غربا، حتى ولا الممالك المتعددة في أرض كنعان. كانت كلها حضارات كبرى ذات جيوش منظمة تتحرك لأول بادرة إخلال بالأمن فتقمع أي خروج على النظام. كان على المتمرد وسط هذه الظروف أن يفكر بأسلوب جديد يتفق مع الزمن. كان لا بد من الالتفاف على هذا الوضع من الباب الخلفي. تجمع كل الأخبار على أن هذه القبيلة العبرانية بدأت بأن استكانت على الحدود، جعلت من نفسها حارسا لهذه الكيانات القوية، مقابل ما تتعطف به عليها من منح وهبات. لكنها عرفت أيضا أن سبب رخاء هذه الكيانات هو تماسكها الاجتماعي فوق مساحة من الأرض. نعم الأرض. تطلعوا حولهم فلم يجدوا فريسة تزودهم بالأرض المرجوة أسهل من مجموعة الممالك الكنعانية المتفرقة. أخذوا في التسلل شيئا فشيئا إلى هذه الممالك كمواطنين من الدرجة الثانية. وإمعانا في التخفي عبدوا آلهة المنطقة: بعل الرافدين، وآدون أو أدونيس الفينيقي، وإيل كبير الأرباب السامية. ومن مصر أخذوا رع إله الشمس، حيث كانوا يسجدون لمركبه السماوي. "وساروا وراء الباطل وصاروا باطلا وراء الأمم الذين حولهم..." (العهد القديم. سفر الملوك الثاني. الإصحاح ١٥/١٧). بالطبع غضب الرب "وأباد الخيل التي أعطاها ملوك يهوذا للشمس عند مدخل بيت الرب...ومركبات الشمس أحرقها بالنار." (العهد القديم. سفر الملوك الثاني. الإصحاح ١١/٢٣) لكنهم في نفس الوقت أخذوا في كتابة التاريخ على هواهم. اخترعوا لأنفسهم أبطالا. نسبوا كافة الأنبياء إلى قبيلتهم. بدأوا بعبادات المنطقة، ثم أدخلوا عليها، شيئا فشيئا، التعديلات اللازمة حتى هوّدوا تراث المنطقة. "بالدين كانت

بداية تاريخهم الذي لم يكن تاريخهم أصلا. وبالدين كانت بداية وجودهم **كشعب الله المختار** الذي يكن له الغرب أعظم تقدير،" على حد تعبير لويد جورج. جمعوا في «العهد القديم» كل شيء، ما يخصهم وما لا يخصهم. لكن أحدا لا يعرف متى بدأ جمع تصانيف التوراة. المؤكد حسب المصادر الموثوق بها أنها جمعت بعد موسى بقرون. اسم ربهم وطبيعته وعلاقته بهم اختلف من سِفْر إلى سِفر. بدأ ببعل أو إيل، ثم أصبح يهوه أو جاهوفاه، أو ياه، أهيه، يهيه على مختلف التنغيمات. ويبدو أن المؤلفين لم يلتقوا ليصفوا ما بينهم من خلافات حادة في التفاصيل. الأكيد، بالرجوع إلى التوراة أنه الإله الذي تجلى لموسى كلهيب مضيء منبعث من شجرة لا تحترق. لم يدع يهوه أبدا أنه رب البشر أجمعين إذ اعترف بوجود آلهة أخرى، لكن من حقه على الشعب الذي اختاره أن يعبده وحده. الوصية الأولى من الوصايا العشر تقول، "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي." (العهد القديم. سفر الخروج. الإصحاح ٣/٢٠) فاليهودية هي الديانة الوحيدة التي اختار الرب فيها عباده لهذا يدعي اليهود أن دينهم ليس تبشيريا، أي شركة تضامنية محدودة لا ترغب في زيادة المساهمين. وهذا ليس صحيحا. الدكتور محمد حسين هيكل يؤكد أن رجال الدين في المسيحية واليهودية بذلوا الجهود لنشر الدعوة للعقيدة التي يؤمنون بها.(٣٨) ويؤيده أحمد أمين فيقول، "عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبي الجزيرة حتى تهود كثير من قبائل اليمن وأشهرهم ذو نواس." إلى جوار هجرة بعض التجار اليهود إلى بلاد العرب، وخصوصا مكة، حيث بشروا بعقائدهم التوحيدية، في الأوساط المتمردة على تعدد الأوثان بالذات.

وأتت اليهود الفرصة الذهبية عندما ضرب الجدب بلاد كنعان. زحفت قبائل بني عابر على أرض مصر طلبا للغوث والملجأ وما يجود به أهل الكرم. كان هذا زمن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم. لم يعترف بنو عابر بأي فضل لمصر، بل ادعوا أنهم، كما تزعم التوراة، أدوا لها خدمات جلى أهلتهم لأعلى المناصب (يوسف) حتى أصبحوا الأمناء على خزائن مصر. مع أنه لا يوجد نص مصري واحد، فيما اكتشف من آثار حتى الآن، يشير إلى قصة يوسف هذه من بعيد أو قريب ولو بكلمة واحدة. لهذا انقلبت أوضاعهم رأسا على عقب، نظرا لغرورهم وادعائهم، بمجرد وفاة فرعون الذي رعاهم، والمعتقد أنه رمسيس الثاني. إذ ضاق فرعون الجديد بصلفهم فأمر بتشغيلهم في الأشغال الشاقة الرخيصة. "أحس بنو عابر بمذلة مريرة، تستشعر مرارتها في كل سفر من أسفار التوراة، مصحوبة بإنزال اللعنات المرتجلة من رب العالمين، على المصريين."(٣٩) لكن لا تلبث أن تحين فرصة أخرى عندما تشتعل في مصر فتن داخلية بعد موت الفرعون مرنبتاح. انقسمت مصر إلى أقاليم وولايات، إذ استقل بكل واحدة منها أمير. تشجع أمير سوري فمد نفوذه إلى بعض الولايات المصرية.(٤٠) كما أن

أهل الرافدين كانوا مستغرقين هم أيضا في صراعات داخلية قسمت البلاد على نفسها. كان الكل في شغل شاغل عن هذه القبيلة الهامشية، مما أتاح لها النزوح في منتصف عصر أمنحتب الثالث، حسبما ورد عن قبائل الخبيرو أو العبيرو في أرشيف تل العمارنة، فانتهزوا الفرصة وفروا من مصر إلى كنعان. لكنهم، منتهزين فرصة اضمحلال القوى الكبرى، عاثوا فسادا في كل مكان مروا به، أتوا على كل ما وجدوه سلبا وذبحا وحرقا. لم يسلم من هذا حيوان أو نبات. سجل العبرانيون أبشع صور الوحشية، ليضعوا يدهم على أرض كنعان بعد أن أسفر يهوه عن وجه إله الحرب ورب الجنود. "ولكني أعلم أن ملك مصر لا يدعكم تمضون ولا بيد قوية. فأمد يدي وأضرب مصر بكل عجائبي التي أصنع فيها. وبعد ذلك يطلقكم...فيكون حينما تمضون أنكم لا تمضون فارغين. بل تطلب كل امرأة من جارتها ومن نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم. فتسلبون المصريين."(٤١) (العهد القديم. سفر الخروج ٣/١٩-٢٢) كما أن الرب يتلذذ برائحة المحروقات "محرقة وقود رائحة سرور للرب." (العهد القديم. سفر اللاويين. الإصحاح ٩/١) بل إن الرب ينـزل تاركا عرش السماء ليمارس لذته ويصدر أوامره، "وأحرقوا جميع مدنهم بمساكنهم وجميع حصونهم بالنار." (العهد القديم. سفر العدد. الإصحاح ١٠/٣١) "فالآن اقتلوا كل ذكر من الأطفال. وكل امرأة عرفت رجلا بمضاجعة ذكر اقتلوها. لكن جميع الأطفال من النساء اللواتي لم يعرفن مضاجعة ذكر [العذارى] أبقوهن لكم حيات." (العهد القديم. سفر العدد. الإصحاح ١٧/٣١-١٨) "فضرباً تَضرب سكان تلك المدينة بحد السيف، وتحرمها بكل ما فيها مع بهائمها بحد السيف. تجمع كل أمتعتها وسط ساحتها وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك فتكون تلاً إلى الأبد لا يبنى بعد." مهما جمح الخيال الملتاث في هذا النهب المجنون فلن يصدق أن أي رب، حتى لو كان رب الجنود، يتلذذ بالدمار ويخطط له على هذه الصورة. لكن هذه هي الحقيقة مع الأسف. تقول التوراة أن موسى لم يعش لينفذ هذه الخطط التي نفذها بحذافيرها خليفته القائد يوشع بن نون.(٤٢) "حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها للصلح. فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك. وإن لم تسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف. وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك." (العهد القديم. سفر التثنية ١٠/٢٠-١٤) هذا ما يجب أن يحدث في الشعوب سعيدة الحظ التي لم يعد بها الرب شعبه المختار. أما المناكيد شعب كنعان الفلسطيني، فمصيرهم حاسم وباتر. "أما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبقِ منها نَسَمَةً ما." (العهد القديم. سفر التثنية. الإصحاح ١٦/٢٠)

لم يدم الحال طويلا للعبرانيين في أرض كنعان. سارعت مصر بتنظيم أوضاعها الداخلية، واتجهت لتنظيم أوضاع المنطقة. كما أن آشور استعادت الهدوء، وساد الاستقرار بابل "ليبدأ هؤلاء وأولئك بسط حمايتهم على المنطقة، وإن تلاقت مصالحهما المشتركة على الإبقاء على دولة سليمان بن داود كحاجز بين الدولتين العظميين. لكن النزاع لم يلبث أن دب بين العبرانيين، فقام الفرعون المصري شيشنق بتشتيت شملهم. وأوقعهم البابليون، من جانبهم، في السبي والأسر."[٤٣] هكذا لم يبق من التمرد العبراني غير دين موسوي يظهرونه للأغيار (الجوييم) لإلهائهم عن تسللهم لأرضهم – يلهونهم عن التجمع والاقتحام، حسب نظرية آحَدْ هاعام.

يهود الجزيرة العربية

تسلل العبرانيون إلى الجزيرة العربية وراء قناع التوحيد. أسلوبهم الدائم إظهار ما لا يبطنون، إخفاء عقدة الاستعلاء كشعب الله المختار، والتباكي على ما أصابهم من جوع ومسغبة في البادية، ثم الاضطهاد على يد فراعنة مصر وحكام بابل. كل ذلك ليحققوا أهدافهم في الهيمنة والسيطرة. كان قناع الموسوية، غير الواضح ذاك الزمان، خير قناع. أعلنوا رفضهم لتعددية الآلهة الوثنية، لكنهم لا يمانعون أن يمارسها غيرهم. أشاعوا مقولة قرب ظهور نبي يخلص الناس من معاناتهم، "يملأ الأرض عدلا بعد أن مُلئت جورا. ويتحقق ملكوت الله على الأرض." هي عقيدة المشيحانية الكامنة في ثنايا اليهودية. المشيحوت سيجمعهم من المنافي والشتات ويحكم بالشريعة فيتم العدل ويسود السلم وتخصب الأرض. كان إيمانا بظهور مسيح يهودي، بطل قومي يتميز بصفات القدرة القتالية التي تمكن بني إسرائيل من التخلص من الانحلال الديني والخلقي والتغلب على الهزيمة العسكرية والفشل السياسي. ثُم أصدروا نسختهم الخاصة لقصة الخلق. كانت خليطا من الأشياء التي سمعوها من الشعوب الوثنية التي خالطوها. كما نصت الشريعة اليهودية على عقوبات الزنا والسرقة. لكن اختلفت الحدود في التطبيق، بين اليهود أنفسهم عنها بين اليهود والأغيار. يعتبر الفعل جريمة إذا وقع ضد يهودي، ولا يعتبر جريمة إذا ارتكبه يهودي ضد الغير. هذا وتتوقف الحدود تماما عندما يجد الحاخاميون أن الجاني ذو نفوذ، من الطبقة الأرستقراطية المتنفذة.

وقع يهوه، رب اليهود ورب الجنود، في ورطة عندما جمع في شخصه كافة صفات الآلهة من خير وشر. لأن يهوه لم يكن ينزل الشر بالأغيار وحدهم بل وبشعبه المختار أيضا، وأحيانا أقسى من الشعوب الأخرى، "فما باله ينزل نقمته على شعبه الذي اختاره واصطفاه وفضله على العالمين." ناقش الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣٤٨–٢٧٠ ق.م) هذه المشكلة حين تساءل، "إذا كان الإله كلي الجبروت

وكلي الخير، فلماذا يوجد الشر في العالم؟ إما أن الإله يريد القضاء على الشر ولا يستطيع، وفي هذه الحالة يكون عاجزا لا يستحق صفة الكلية. وإما أنه يستطيع ولا يريد، وفي هذه الحالة يكون شريرا يتلذذ بتعذيب عباده. وإما أنه لا يستطيع ولا يريد، وهذا أمر لا يتناسب مع إله. وإما أنه يريد ويستطيع، فيبقى السؤال ...من أين الشر إذن؟!"

مشكلة أخرى في اليهودية أغفلها كثيرون. غابت عن اليهودية، في الحقيقة، فكرة البعث والحساب والثواب والعقاب. آمنوا، مثل غيرهم من الشعوب السامية، بأن المصير بعد الموت هو الهبوط إلى مملكة شيول المخيفة المظلمة تحت الأرض ليعيشوا هواما أسوأ من العدم، الصالح فيها كالطالح. لحل هذه المشكلة قالوا في البداية أن الثواب والعقاب دنيويان. يهوه يكافئ المؤمنين بحياة صحية ثرية وطويلة، والخائبين بالفقر والمرض والموت المبكر. وكان الواقع يكذب هذا الكلام. فلما تنامى الإلحاد أخذ الأنبياء يعدلون فكرة يهوه. اقتبسوا من معذبيهم المصريين فكرة وجود عالم آخر فيه ثواب وعقاب بعد بعث جسدي، وذلك عندما يأتي يوم يهوه وينال المخلصون ثوابا أبديا ويذهب الأشقياء إلى العار الأبدي.

يرى جواد علي أننا لا نملك نصوصا تاريخية تخولنا الحديث عن اليهود في الجزيرة العربية، قبل الميلاد، حديثا علميا. مصادرنا كلها إسلامية، و لم يترك اليهود آثارا مكتوبة عن أنفسهم. لكن ذهب بعض المؤرخين الحديثين إلى أن اليهود كانوا في جملة من كان في جيش نبونيد يوم جاء لتيماء.(٤٤) ورغم أن نبونيد لم يشر إلى هذا في أخباره المدونة، إلا أن جواد علي لم يستبعد وجود يهود في ديار العرب، أو في عهد نبوخذنصر.(٤٥) لأن بلاد العرب، بحكم موقعها، لا يمكن أن تكون بمعزل عما حولها من عقائد، لهذا يقول العميد طه حسين "عزلة الأمة العربية سخف في سخف لا ينبغي أن يقبل أو يطمأن إليه." لا شك أن تجارا يهودا دخلوا الجزيرة واحتك العرب بهم واستمعوا إلى عقائدهم التوحيدية. كما كانت رحلة الشتاء والصيف تفتح أبوابا واسعة لتبادل المعارف والعقائد. هذا إلى وجود أفكار متمردة على التعددية الوثنية اهتمت بدين اليهود التوحيدي. كان هنالك وجود يهودي قبل الهجرات الكبيرة، فالسمهودي يقول عن بني قريظة أنهم "أخرجوا من بلاد الشام بعد ضرب الروم لهم يريدون من كان بالحجاز من بني إسرائيل." مما يؤكد وجودهم السابق.(٤٦) الهجرات الكبيرة بدأت بالفعل بعد استيلاء قيصر الرومان تيتوس (هادريان) على الهيكل وتدميره في القرن الأول الميلادي. ويقول عباس العقاد، "هاجر بنو النضير وبنو قريظة وبنو مهدل جملة واحدة إلى يثرب." كما يقول العميد طه حسين، "كانت اليهودية قد استقرت في شمال الحجاز ولأسباب لا يحققها التاريخ." وقد وجد بعض المستشرقين، بعد دراسة أسماء يهود الحجاز، أنهم كانوا عربا

متهودين..وذلك قبل الإسلام بقرون. وكانت المناطق الغربية من الأماكن المفضلة لسكناهم. كما راقت لهم خيبر، ويضيف إليها أحمد أمين تيماء، وفدك، ووادي القرى.

انتشرت الموسوية في الجزيرة لأن الوثنية لم تكن عقيدة مقنعة لذوي الألباب من العرب، باستثناء من وجدوا في الأصنام شكلا من أشكال سيطرة الفئة المالكة على وسائل الثراء. لذا يقول حسين مروه أن اليهودية بعد دخولها الحجاز "انتقلت إلى اليمن فتوطدت حتى أصبحت دين الدولة في مطلع القرن السادس." يقول المؤرخ اليهودي يوسفوس فلافيوس أن اليهودية انتشرت بين العرب وأن بعض ملوك حدياب اعتنقوها.(٤٧) ذكر اليعقوبي أن اليمن بأسرها كانت ممن تهود من العرب. حمل تُبع حبرين من اليهود إلى اليمن فتهودت. وتهود قوم من الأوس والخزرج لمجاورتهم يهود بني قريظة وبني النضير.(٤٨) وتهود قوم من بني الحارث بن كعب وقوم من غسان ومن جذام. كل هذا واليهود يتظاهرون بأنهم لا يحافظون على دينهم. تسموا بأسماء عربية. الشعر المنسوب لشعرائهم عربي طابعا وفكرا، حتى أن المؤرخ الايرلندي أوليري يرجح أن بني قينقاع من أصل عربي. عاش اليهود مثل العرب تماما باستثناء العبادات. وقد بلغ حسن مسلكهم حدا جعل العرب المتهودة أكثر من اليهود عبراني الأصل. فبعد أن عاشوا عيشة العرب ولبسوا لباسهم تصاهروا معهم، وشاعت الزيجات المختلطة. أصبحت المرأة المقلاة (التي تنذر إن عاش لها ولد أن تهوده) تقليدا متبعا، وانتشر الاسترضاع في نساء بني قريظة اللاتي احترفن العمل كمرضعات، فنشأ الأبناء يهودا. بهذه الطريقة حققوا ما كانوا يصبون إليه. تجمعوا فوق أرض تقبلهم، فأصبحت لهم. نعموا بالحرية والأمن كما لم ينعموا من قبل..ليس هذا فحسب بل حكموا أيضا. يقول الإخباريون، "كان اليهود أصحاب يثرب وسادتها حتى جاء الأوس والخزرج." يروون قصة عن عامر بن عامر بن ثعلبة الذي تهود وأصبح اسمه الفطيون أو القطيون. كان امرأ سوء فاجرا، قرر ألا تدخل امرأة على زوجها إلا بعد دخولها عليه. اغتاظ مالك بن عجلان من الفطيون، فلما كان زفاف أخته، وكان لا بد من دخولها على الفطيون أولا، كبر ذلك عليه. دخل مالك مع أخته في زي امرأة، وبعد أن قتل الفطيون فر إلى أبو جبيلة الغساني، ملك غسان. سواء صحت هذه الرواية أو هي من أساطير الأولين فقد كانت نهاية سيطرة اليهود على يثرب، وبداية تصوير ابن عجلان في الكنس والبِيَع اليهودية على أنه الشيطان، يلعنه كل يهودي يذهب للصلاة، كما ذكروه في أشعارهم بأفحش هجاء لبشر.(٤٩)

تمرد بنو عابر على البداوة المرتحلة للحصول على أرض مستقرة. تمردوا على العيشة الجدب الخشنة في سبيل الأرض الخضراء اليانعة. تمردوا على كل ما لا يملكونه فسلبوا كل ما لا يستحقونه. كذلك، وهو المهم، تمرد العبرانيون على التعددية الربوبية من أجل التوحيد. تمردوا على التجسيد

الوثني من أجل التجريد. لكن، حتى هذا مشكوك فيه، لوجود أكثر من بديل أسبق. هنالك الإخناتونية (١٣٧٠ - ١٣٤٠ ق.م)، وهنالك الإبراهيمية (١٨٥٠ ق.م)، وإنها لمشكلة. يعتبر العبرانيون إبراهيم أهم آبائهم الأوائل وأنه من أور الأكاديين، مسقط رأس القبيلة الهامشية التي تحدثنا عنها. "في ذلك اليوم قطع الرب مع ابرام ميثاقا قائلا: لنسلك أعطي هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات." (العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ١٥/١٨) وهو الجد.الأعلى ليسوع عند المسيحيين، "كتاب ميلاد يسوع المسيح ابن داود ابن إبراهيم،" (العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١/١) وأبو الأنبياء جميعا النبي الكريم كليم الله.[٥٠] ﴿يا أهل الكتاب لِمَ تحاجّون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده، أفلا تعقلون﴾ (سورة آل عمران. الآية ٦٥)، المهم أن إبراهيم كان موحدا حسب كل الروايات. لكن إذا كانت أقدم الروايات تعود إلى أنبياء بني إسرائيل، أي بعد موسى بعدة قرون، عندئذ يكون الأقدم هو أمنحتب الرابع (أخناتون) الذي يستحق منا وقفة. فهناك احتمال كبير أن يكون هو موسى.

جعل أمنحتب من الشمس إلها واحدا جمع فيه بين التجسيد والتجريد. جسدها في صورة قرص تخرج منه إشعاعات ينتهي كل واحد منها بيد آدمية توزع النور والطاقة والحرارة على الناس. وتجريدا لهذه الطاقة مصدر كل ما في الحياة من نشاط وحركة ونماء، آمنت ديانة آتون بأنه ليس هنالك سوى إله واحد يسيطر على هذا العالم. غير فرعون اسمه آمون حتب (راحة آمون) وجعله أخن آتون (بهاء الإله الواحد آتون) لأنه موجود في كل شيء. لهذا لم يصنع لهذا الإله تمثالا قط. ولنقرأ هذه الصلاة المنقوشة على جدران معابد آتون: حين تستريح [قرص الشمس]...ويعم الظلام، فيمسي العالم كأنه فرن مظلم، وتصمت الأرض صمتا تاما. ولكن حين تقذف بسهامك يتمزق الظلام، فيستيقظ الناس وينهضون على أقدامهم، وإنما أنت الذي تنهضهم، ثم يغسلون أعضاءهم، ويعبدون بأيديهم إشراقك، ثم تأخذ الأرض جميعها في العمل ...ما أكثر الأشياء التي خلقتها: بإرادتك خلقت الأرض والإنسان والحيوان وجميع المخلوقات الصغيرة، وكل ما يمشي على رجليه أو يطير بجناحيه، وكذلك خلقت أرض سوريا وبلاد النوبة، فضلا عن أرض مصر.[٥١] ليس للتوحيد الموسوي، رغم كل دعاوى التوراة، إلا فضل استرجاع هذه الفلسفة التوحيدية القديمة، وعبادة مصدر الحياة الواحد. فضل التمرد على الخرافة وغياب العقل الذي نسبوه لأنفسهم، فقد تعودوا نسبة كل شيء إليهم، وادعاء أن كل قائد ونبي منهم. ادعوا بدء التوحيد بهم حتى في وجود موحدين غيرهم ..الحنفاء.

الميالون إلى الحق

يؤكد الإخباريون أن جماعة من العرب لم تعبد الأصنام، و لم تكن من اليهود ولا النصارى. غير أن مجمل ما نشر عنهم كان غامضا لا يشرح عقائدهم، ولا يوضح رأيهم في الدين. وصفوا بأنهم كانوا على دين إبراهيم و لم يشركوا بربهم أحداً. واضح أن هذه المعلومات من مصادر إسلامية. فقد قيل أيضا أن العرب جميعا كانوا على دين إبراهيم، قبل أن تتفشى عبادة الأوثان التي أدخلها الجزيرة عمرو بن لحي الخزاعي، ثم أخذ عدد المحافظين على دين إبراهيم يقل شيئا فشيئا، وتختفي كل مظاهر الحنيفية "من اعتقاد بوجود إله واحد، وطواف بالبيت، وحج وعمرة ووقوف على عرفة وهدي للبدن." لسنا نملك، للأسف الشديد، شيئا عن العرب قبل الإسلام يعيننا في الوقوف على عقائد الأحناف ودينهم "فليس في كتاباتهم ولا في كتابات اليونان والرومان شيء من عقيدتهم وآرائهم." اقتصر علمنا بهم على ما جاء في الإسلاميات. جاء في الحديث، "لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، لكن بعثت بالحنيفية السمحة،" و"بعثت بالحنيفية السهلة السمحة"، و"أحب الأديان إلى الله تعالى الحنيفية السمحة." فكانت الحنيفية إرهاصا مبكرا بالإسلام.

الأصل **حنف** بمعنى مال. الحنيف هو المائل. بالحذف تكون "مال عن الضلال إلى الاستقامة." الحنيف هو الذي يميل إلى الحق ثم عممت على من يستقبل البيت الحرام، أو الحاج، أو من يختتن. والحنيف على العكس أيضا من لا يلتوي، المستقيم الذي لا يلتوي على شيء. أصر الطبري على أن مبادئهم لا تقتصر على الحج والاختتان لأن العرب كانوا يحجون البيت ويختتنون قبل الإسلام. المهم هو الاستقامة على ملة إبراهيم، التوحيد بالله، واعتزال الأصنام والاغتسال من الجنابة والامتناع عن أكل ذبائح الأوثان وكل ما أهل لغير الله. كما نسب إليهم تحريم الخمر على أنفسهم. وفي النهاية استقر رأي الإخباريين على أنه في الحنيفية أربعة أقوال: حج البيت، اتباع الحق، اتباع إبراهيم فيما أتى به من شريعة، والختان والطهارة من الجنابة وغير ذلك. "لأن أهل الأخبار لم يكونوا على علم واضح بالحنيفية، خلطوا بينها وبين الرهبنة، لا سيما الرهبنة النصرانية، فأدخلوا في الحنيفية من كانوا نصارى، مثل ورقة بن نوفل." من هم الحنفاء إذن؟ الصورة ليست واضحة. ما أتى عنهم يمس الناحية السلوكية الخلقية أكثر مما يمس الناحية العقائدية. لا شيء عن عقيدتهم بالله، ولا عن كيفية تصورهم وعبادتهم له. لا نعرف شيئا عن كتاب اتبعوه أو ساروا عليه. قد يكون نفر منهم قرأ الإنجيل والتوراة. لكن أي إنجيل وأي توراة؟ هذا الذي بين أيدي الناس أو غيره؟ لا شيء واضح، بل ما يفهم من كلام الرواة أن الحنفاء كانوا يجدون في الكتابين تحريفا، وأن هنالك تباينا قليلا أو كثيرا بين الأصل الذي أوحى به الله

وبين الموجود بين أيدي الناس. لذلك مالوا عن اليهودية والنصرانية "إلى دين إبراهيم الحنيف فقرؤوا كتبه وتعبدوا بعبادته." لكن ما هي كتب إبراهيم وما هي عباداته؟ لا شيء واضح أو معروف. كل ما يمكن الخروج به من روايات الباحثين الثقاة، بعيدا عن الغموض والإبهام وعن الصنعة والتكلف، أن الحنفاء كانوا طرازا من النساك المتمردين على عبادة عصرهم، انصرفوا للتعبد لإله واحد، رب إبراهيم وإسماعيل، تجولوا في البلاد بحثا عن الدين الصحيح. وصل زيد بن عمرو بن نفيل إلى بلاد الشام والبلقاء، تعرف على اليهودية والنصرانية فلم يجد في الديانتين ما يريد. لذلك لجأ مَن كان يتأمل منهم في أصل الكون وماهيته ومصيره إلى الكهوف والمغارات البعيدة للاستغراق في التفكير عله يصل إلى حقيقة الخالق، حقيقة القدرة الخارقة للكون بلا أوهام ولا سربلات ولا عنعنات. وقد بلغوا هذه المرحلة من نضوج الرؤية وسعة الأفق لأنهم كانوا من القارئين الكاتبين المدركين فتمردوا. اشتروا الكتب وقرؤوها وتسقطوا أخبار أهل الرأي والمذاهب والديانات. كان لبعض منهم علم بالسريانية والعبرانية، إلى جوار اليونانية. كان هؤلاء المتمردين، بالنسبة لذلك العصر، المثقفين الذين "نادوا بالإصلاح ورفع مستوى العقل ونبذ الأساطير والخرافات وتحرير العقل من سيطرة العادات والتقاليد." هم المتمردون الراغبون في التقدم بالمجتمع القبلي الممزق، المتمردون على الأوضاع الاجتماعية الظالمة التي تعوق تقدم الإنسان وتحول بينه وبين إدراك حقائق الأمور في واقع الحياة. "حتى من كان منهم نصرانيا، رفض التقبل والتقرب إلى الرب من خلال المادة، مثل الصليب والصور والتماثيل." تمردوا على كافة ديانات العصر، وآمنوا بأن هنالك قوة وقدرة واحدة خالقة ومسيرة للكون. كانوا بلا قائد ولا تنظيم يوجه مسيرتهم. كانوا تيارا متمردا على كل ما في المجتمع، يبحث عن تنظيم وقائد. أو لنقل حركة ثورية في إرهاصاتها الأولى، استفادت من الأحداث المتعاقبة، فتجنبوا السلبيات ونموا الإيجابيات. كانوا في انتظار الوقت المناسب للتغيير، والقائد القادر على التغيير.

أوردت الحنيفية قبل المسيحية لسببين: لأنها حركة غير محددة التاريخ والنشوء والظهور، لكن إبراهيميتها تجعلها شبه معاصرة للموسوية، إن لم تكن سابقة لها. ولأن التوحيد المسيحي، في مفهومه الواقعي الذي سنعرضه تفصيلا، واضح التأثر بالتوحيد الإبراهيمي الحنيف، رغم أنه لم ينقض الشريعة الموسوية علنا وإن نقضها في الواقع..و..ورغم الثالوث المقدس.

هوامش المقدمة والفصل الأول

١) ولد محمد بن عبد الله سنة ٥٧٠ م، وبدأ الدعوة في ٦١٠م وهو في سن الأربعين. هاجر من مكة إلى يثرب (المدينة) سنة ٦٢٢ وتوفي ٦٣٢. لذلك سنعتمد التاريخ الميلادي حتى الهجرة إلى المدينة، عندما بدأ التقويم الهجري.

٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ١. – ط ٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٣٧.

٣) الكتاب المقدس. العهد الجديد. أعمال الرسل. الإصحاح ١٧/٣٠.

٤) قرآن كريم. سورة آل عمران. الآية ١٥٤؛ سورة المائدة. الآية ٥٠؛ سورة الأحزاب. الآية ٣٣؛ سورة الفتح. الآية ٢٦.

٥) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢. ص ٥٤.

٦) يقول الإخباريون أن يعرب بن قحطان كان سلطانا من سلاطين اليمن، وجد ملوك حمّير، وأنه أول من تكلم العربية فسمي يعرب.

٧) وادي عربة يمتد في الأردن الحالية من جنوب البحر الميت إلى خليج العقبة. ويسميه الإسرائيليون حتى يومنا هذا هاعرافا. وكلمة عَرَفا تعني القفر الجاف الصحراوي. (ف. ق)

٨) يرجع في هذا إلى سورة التوبة. الآية ٩٧ والآية ١٠١، وسورة الفتح. الآية ١١، وسورة الحجرات. الآية ١٤.

٩) أحمد أمين، فجر الإسلام. – ط ١٥. – القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٤. ص ٤.

١٠) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء ١. – ط ٦. – بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨. ص ١٨٩.

١١) إيجور بِلاييف، العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى/ ترجمة أنيس فريحة. – بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣. ص ١١٣.

١٢) وصف هيرودوتس اليمن بأنها "تزفر أريجا عطريا، لأنها البلاد الوحيدة التي تنتج البخور والمر والقصيعة والقرفة واللادن...." ومن المعروف أن السبئيين أحرزوا ثروات كبيرة من تجارة الطيب مما جعل اليمن السوق الرئيسية لتجارة العطور والبخور. وفي اليمن، حتى أيامنا هذه، أشجار صمغية تنتج مواد عطرية تستعملها البيوت الفرنسية في إنتاج العطور.

١٣) المعينيون أبناء الدولة المعينية القديمة في اليمن التي خلفتها الدولة السبئية (القرن ٧ ق. م). عاصمتها معين أو القرن، سماها اليونانيون كرنا، وهي في منطقة الجون الجنوبي شرقي صنعاء. لا تزال آثارها تشهد على سابق عزها، ومن بينها معبد للإلهة عشتار.

١٤) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ٨. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ٥٠.

١٥) خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. – القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٣. ص ٣٠.

١٦) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ١٦. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ١٤.

جبلة بن الأيهم (ت ٢٠ هـ/٦٤١م) آخر ملوك الغساسنة. شارك الروم في معركتي دومة الجندل و اليرموك. يقال أنه أسلم في أيام الخليفة عمر، ثم ارتد وقصد القسطنطينية وفيها توفي.

١٧) هنري لامَنس (١٨٦٢ – ١٩٣٧) مستشرق بلجيكي يسوعي. اشتهر بأبحاثه عن العرب والإسلام والعهد الأموي. من مؤلفاته «مهد الإسلام» و«مكة قبل الهجرة» و«الجزيرة العربية الغربية قبل الهجرة».

١٨) سيد محمود القمني، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠. ص ١١.

١٩) هو الأسود بن أسد بن عبد العزى. بنو أسد بن عبد العزى عشيرة قرشية قديمة قطنت مكة. وقد حاول أحد أفرادها وهو عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى، الذي اشتهر **بالبطريق**، أن يكون ملكا على مكة. فلما عجز استعان بملك الروم وقال له، "أحملهم على دينك، فيدخلون في طاعتك." فكتب له قيصر عهدا. كادت قريش أن ترضخ لولا وقوف الأسود بن عبد العزى، وهو من نفس العشيرة، فقال، **ألا إن مكة لقاح، لا تدين لملك.**

٢٠) أهل الوبر هم أهل البادية سكان الخيام المصنوعة من وبر الأغنام والماشية. ويقابلهم أهل المدر، وهم سكان المدن المشتغلين بالزراعة والتجارة والصناعات الحرفية.

٢١) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية/ تحقيق محمد بيومي. – الجزء ١. – المنصورة، مصر: مكتبة الإيمان، ١٩٩٥. ص ١٣١.

سيرة ابن هشام هي السيرة النبوية التي كتبها أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري الذي قام بتهذيب السيرة التي وضعها محمد بن إسحاق بن يسار. هنالك خلاف حول أصله: هل هو عدناني أم قحطاني؟ والأرجح أنه حميّري لأن المعافر قبيلة باليمن. لم يعرف تاريخ مولده، لكن يقال أنه توفي في مصر سنة ٢١٣ هـ.

الرمي بالنجوم والقذف بها يعني الشهب.

٢٢) السعلاة أنثى الغول، أي الغولة. وإذا استعلت المرأة صارت كالسعلاة خبثا وصخبا.

٢٣) سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث. – ط٢. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣. ص ٣٧.

واضح الاقتراب الكبير بين اسم عزازيل وعزرائيل ملاك الموت.

٢٤) ذو القرنين أحد ألقاب الإسكندر الأكبر المقدوني صاحب الفتوحات الشهيرة. وذو القرنين الذي ورد ذكره في القرآن هو لقب لملك عادل كاد يعد نبيا، لهذا نرجح أن هذا الثاني هو المعني بالأسطورة.

٢٥) الكتاب المقدس. العهد القديم. نشيد الإنشاد.

٢٦) خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي. – ط ٢. – بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. ص ٤١ – ٤٢.

٢٧) هشام بن محمد بن السائب الكلبي المتوفى سنة ٨١٩م. مؤرخ من الكوفة عمل في بغداد. درس أنساب العرب وعاداتهم قبل الإسلام. نسب إليه «الفهرست» ١٤٠ مؤلفا منها «كتاب الأصنام».

٢٨) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٦. – ط ٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٢٢٨.

٢٩) النبط أو الأنباط قبائل بدوية عربية بقيت رحلا حتى القرن ٤ ق. م. استوطنت جنوب فلسطين. اتخذوا من البتراء (الأردن حاليا) مدينة الأدوميين عاصمة لهم لحصانتها. ظهروا لأول مرة في التاريخ عندما صدوا هجمات السلوقيين (٣١٢ ق. م). تدل آثارهم على حضارة يونانية زاهرة. قضى عليهم الإمبراطور ترايانس الروماني (١٠٦ م). أشهر ملوكهم الحارث الأول والثاني والثالث، وعبيدة الأول.

٣٠) السمر نوع من النباتات يستعمل في صناعة السلال.

٣١) أحمد بن واضح اليعقوبي المتوفى سنة ٨٩٧م. جغرافي ومؤرخ قضى بعضا من حياته في أرمينيا وخراسان، ثم أقام في مصر. له «تاريخ» يتناول أحداث ما قبل الإسلام وما بعده، و«كتاب البلدان».
أما الفدك فهو المكان الناتئ البارز على ساحل البحر.

٣٢) يقول الإخباريون إن عمرو بن لحي الخزاعي، شيخ بني خزاعة، أفسد ديانة إبراهيم وملأ الكعبة بالأصنام نحو ٢٥٠م. وهذا رأي فاسد لأن عبادة الأصنام عرفت في الجزيرة منذ القرن ٨ ق. م.، وقد يكون هبل هو الذي وصل الكعبة سنة ٢٥٠ م. أما العماليق فهم شعب سكن جنوب فلسطين. حاربه العبرانيون منذ دخولهم فلسطين حتى أيام الملك حزقيا (٧١٦ – ٦٨٧ ق. م).
مؤاب هي الأرض الواقعة شرقي البحر الميت التي أشرف منها موسى على أرض الميعاد من جبل نبو. وهي تمتد من وادي الموجب إلى الكرك جنوبا. وإذا ضممناها مع البلقاء تكون المنطقة الممتدة من جبل نبو ومدينة مأدبا إلى الكرك ووادي الحسا في الأردن.

٣٣) جاء في الآية ٢٤ من سورة الجاثية، ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾

٣٤) الدولة المدينية أو المدينة الدولة نظام ساد العالم القديم، كانت فيه الإمارات والممالك تقوم في مدن أو على مدن. أقرب مثل عليها في الغرب دوقية البندقية وإمارة فلورنسا. وفي المشرق إمارة الحيرة ومملكة بيت المقدس. ونستطيع أن نعتبر في العصر الحالي إمارة الكويت وقطر نوعا من الدول المدينية ، رغم نشوء بعض القرى حولها.

٣٥) المشترك المعبدي هو النظام الذي يكون فيه معبد إله معين هو مركز السلطة، ويكون الكاهن الأكبر لهذا الإله ، أو رئيس الكهنة، هو رأس الدولة.

٣٦) سيد محمود القمني، النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة. – الجزء ١. – القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة، ١٩٩٩. ص ١٣.

٣٧) بعد الاطلاع على فحوى الرسائل التي كان يرسلها ولاة مصر إلى الحكومة المركزية في عاصمة الإمبراطورية وجدت أنها من حيث التجميع والمادة أقرب إلى الأرشيف من كونها مجموعة رسائل، وبهذا تكون ريادية حتى في هذا الفرع الإداري والتوثيقي. أرجو ألا أكون مخطئا. (ف. ق)
الأكاديون شعب سامي استوطن أواسط بلاد ما بين النهرين.

٣٨) محمد حسين هيكل باشا، حياة محمد. – ط ٧. – القاهرة: دار القلم، ١٩٣٥. ص ٨١.

٣٩) ليلة عيد الفصح اليهودي، ذكرى الخروج من مصر، يمضي اليهود ليلتهم في استمطار اللعنات على مصر وشعب مصر، بكافة الأشكال والألوان، حتى الصباح.

٤٠) إبراهيم نمير سيف الدين وآخرون، مصر في العصور القديمة: صفحات من تاريخ مصر الفرعونية / مراجعة محمد شفيق غربال. – القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١. ص ١١٩.

٤١) العهد القديم لا يحض اليهود على قتل وسرقة المصريين لأنهم عذبوهم، كما يدعون، بل إن قتل وسرقة الأغيار (الجوييم) – غير اليهود – مشروع. الربا مثلا، كما أوضحنا في المقدمة، محرم فقط بين اليهود، محلل مع الأغيار.

٤٢) يوشع بن نون، من سبط إفرائيم، خادم موسى وخليفته. أدخل العبرانيين أرض كنعان وقاد جيشهم في محاربة العمالقة، فاجتاز نهر الأردن ودخل أريحا. وقد عثر على حجر في نوميديا ضمن آثار قرطاجه القديمة في شمال إفريقيا (تونس حاليا) كتب عليها: "إننا خرجنا من ديارنا لننجو بأنفسنا من قاطع الطريق يوشع بن نون، بعد أن قتل منا في عشية واحدة عشرة آلاف إنسان."

٤٣) الملك شيشنق (٩٥٠ – ٩٢٩ ق. م) مؤسس الأسرة الثانية والعشرين. كان معاصرا للملك رحبعام خليفة الملك سليمان وصهر آخر الملوك الضعفاء في الأسرة الحادية والعشرين. قام بالإطاحة بالملك العبراني ودخل أورشليم ٩٣٠ ق. م. وأعادها لملك مصر.

٤٤) واحة بشمال الجزيرة العربية، جنوب دومة الجندل.

نبونيد آخر ملوك الدولة البابلية الحديثة (٥٥٩ – ٥٣٨ ق. م). هزم أمام قورش، ومات سجينا.

٤٥) نبوخذنصر الثاني ملك بابل (٦٠٥ – ٥٦٢ ق. م) ورد ذكره في الكتاب المقدس لأنه دخل فلسطين وخرب أورشليم وسبى اليهود (٥٨٦ ق. م)

٤٦) علي نور الدين السمهودي (ت ٩١١ هـ/١٥٠٦م) من أئمة الشافعية ، مصري من سمهود. درس على علماء القاهرة. توفي في المدينة. من أهم أعماله «وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى» عن تاريخ المدينة (يثرب).

٤٧) فلافيوس يوسيفوس مؤرخ يهودي من مواليد القدس (٣٧–١٠٠م). ذهب إلى روما مدافعا عن اليهود المبعدين عن فلسطين بأمر الحاكم فليكس (٦٤م). عندما عاد إلى فلسطين (٦٦م) نظم حركة انقلاب قمعت بواسطة القيصر فسبازيان الذي عفا عنه.

٤٨) وصل الأوس والخزرج إلى يثرب، على الأرجح، بعد سيل العرم الذي أودى بسد مأرب بين ٥٤٢ و ٥٧٠م، وإن كان من المرجح أنه تهدم إثر زلزال أو بسبب الإهمال. يؤكد الإخباريون أن الأوس والخزرج أصلهم يمنيون، فلما انهار السد كان معظم أهل مأرب من الأزد، فذهبت غسان إلى بُصرى والحفير في الشام، وذهبت أزد عُمان إلى عُمان، أما "ومن كان يريد الراسخات في الوحل المطعمات في المَحل فليلحق يثرب ذات النخل. فكان الذي نزلوها الأوس والخزرج." حسب رواية «الأغاني»، أي قبل البعث بنصف قرن تقريبا.

٤٩) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ١٩. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ٩٥–٩٧.

٥٠) سيد محمود القمني، النبي إبراهيم والتاريخ المجهول. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠. ص ١٠–١٣.

٥١) إبراهيم نمير سيف الدين وآخرون، المرجع السابق. ص ٩٤.

الفصل الثاني

ابن الإنسان

"وتقولون لو كنا في أيام آبائنا لما شاركناهم في دم الأنبياء.
فأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء قتلة الأنبياء.
فاملأوا أنتم مكيال آبائكم. أيها الحيات أولاد الأفاعي
كيف تهربون من دينونة جهنم."

إنجيل متى. الإصحاح ٢٣/٣٠-٣٣

مغارة اللصوص

تمردت الديانات الميثولوجية التجسيدية على المجهول بطريقتها الخاصة. ظهرت بكهنتها والقائمين على معابدها في مجتمعات بدائية في كنف سلطات ذات قوانين وأعراف توافقت معها طقوسا وفرائض. أما الرسالات الكتابية، موسوية يسوعية ومحمدية، فقد قامت بمعزل عن السلطة، مناوئة للأعراف والسنن، متمردة على الضلالة والخداع، على التشتت والفرقة والضياع. تمرد بنو عابر على جفاف البادية، فتسللوا إلى الحضر. تسلحوا بأحابيل من لا يملك ليحققوا مشيئة من لا يستحق. تمسكنوا، رسموا ابتسامة رضا، وأخفوا مطامعهم. وعندما ثبتت أقدامهم بأرض سقط القناع وظهروا على حقيقتهم. أساءوا إلى من أحسن إليهم، تطاولوا على من آواهم، وخدعوا من وثق بهم. انتشروا في كافة أنحاء العالم المعروف في زمانهم. لكنهم لفعالهم طردوا هنا وسبوا هناك، وأعمل فيهم السيف أحيانا. كانوا يُطردون ويُطاردون، فلا يلبثو أن يعاودوا التجمع والاقتحام. مع انتقالهم من مكان لآخر، ولأنهم يلبسون لكل حال لبوسه، تنوعت مراسم ديانتهم وتشتتت مرجعياتها وكثر أنبياؤها، ففقدوا وحدة المراسم، ووضوح العقيدة، وتماسك الروح.

كان من نصيب أرض كنعان في الجليل أن ترى أكبر تجمع لهم. ويا ويل ما أصاب الجليل من "خراف بيت إسرائيل الضالة." مارسوا هناك، وبأبشع صورة، كل ما ظهر من مفاسد على ظهر الأرض، وكل ما عرفته البشرية من موبقات، حتى لم يعد المرء يدري إن كانت العقيدة تفسخت لانحلال الأخلاق أو أن الأخلاق انحلت لفساد العقيدة. زحفت الأسواق وتجارة الذهب والفضة حتى اقتحمت الهيكل، فباعوا واشتروا داخله. شربوا الخمر وشووا الحمام بداخله. فرشوا موائد الصرافة في الهيكل، وحل المرابون والصيارفة محل الصالحين أنقياء القلوب. الربا مباح مع الأغيار (الجوييم). مورس الزنا وكل الفواحش دون رادع أو وازع. ظهرت رحاب وألف رحاب، تفتح بيت الدعارة ليتسلل إليه ومنه المجرمون بالخناجر والسيوف، ليذبحوا أهل البلاد ولتسود شريعة الغاب.(١) ساد الاستغلال، اتسعت الهوة بين أثرياء بني إسرائيل وفقراء اليهود. وأصبح الهيكل أشبه ما يكون بمغارة لصوص!

سادت شريعة الغاب رغم وجود عدة شرائع دينية ودنيوية. للهيكل شرائعه، من اتبعها وعمل بها فله ذلك، وللدولة الرومانية شرائعها. هناك شرائع تطبق بين اليهود، وأخرى على غير اليهود. أدت فوضى القوانين إلى فقدان روح الحق والإنصاف، وانتشار التدليس بين المتسلطين باسم شريعة جامدة النص، متحكمة الحرف، مزاجية التطبيق. ظهر وسط كل هذا طائفة دينية اسمها **الصدوقيين**،

تنكر القيامة والآخرة، ولا تقبل من التوراة غير الأسفار (الكتب) الخمسة الأولى. كان ظهور الصدوقيين رد فعل لطائفة الفريسيين التي ظهرت في القرن الثاني قبل الميلاد، في عصر المكابيين، للدفاع عن الشريعة وصفاء الإيمان، فتمسكوا بالحرف دون الروح وبالشكل دون المضمون، فزادوا الطين بلة.(٢) بلغت فوضى الطقوس درجة مشاهدة بعض اليهود وهم يؤدون طقسا دينيا معينا، يعتقد البعض أنه فعل عبادة لله، والبعض الآخر بنية استرحام الشيطان!(٣) المهم هو شكل الطقس. تقوم الدنيا ولا تقعد إذا تجرأ أحد وأجرى تعديلا على طريقة غسل الأيدي.(٤) تحول الطب إلى طقس ديني: المرض غضب إلهي، والمريض نجاسة. الحيوان والإنسان سواء أمام الشريعة. إذا نطح ثورك إنسانا فمات "يرجم الثور ولا يؤكل لحمه. وأما صاحب الثور فيكون بريئا. ولكن إن كان ثورا نطاحا من قبل وقد أشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلا أو امرأة فالثور يرجم وصاحبه أيضا يقتل."(٥) الإعدام عقوبة كل شيء في التوراة، "ومن شتم أباه أو أمه يقتل قتلا."(٦) ولا ذكر لعفو الأبوين. لكون اليهود شعب الله المختار، كان من اللازم التنبه لكلمات في التوراة مثل **رفيقك وأخوك والرجل والآخر** فهي معان حصرية تعني اليهود فقط. "تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك بل تحب قريبك كنفسك."(٧) لهذا يضع البروفيسور إسرائيل شاحاك، بحكم معرفته باللغة العبرية، تفسيرا واقعيا للوصية الثامنة من الوصايا العشر. **لا تسرق** تعني لا تخطف شخصا يهوديا. السبب أن جميع الأعمال التي تنهى عنها الوصايا العشر، حسب التلمود، عقوبتها الإعدام.(٨) "أما سرقة الممتلكات فهي ليست جريمة عقوبتها الإعدام." منع السرقة والغدر محصور ما بين اليهود، "لا تسرقوا ولا تكذبوا ولا تغدروا أحدكم بصاحبه."(٩) هذا بينما يسمح التلمود بسرقة الأغيار وخطفهم. يؤكد شاحاك في دراسته القيمة أنه حتى الوصية، واضحة الكرم، "بترك لمامات الحقل والكرم للفقير والغريب تشيرا حصر إلى فقراء اليهود أو الفقراء الذين تحولوا إلى اليهودية."(١٠)

أما وقد جاوز السيل الزبى فقد أخذ المتمردون الصالحون في الخروج على هذا الحضيض البشري. تطلعوا، حوالي القرن الأخير قبل الميلاد، إلى مخرج من هذا الوبال، ومخلص من ذاك الكرب. كانوا فريقين: فريقاً ترقب الخلاص على يد رسول من ذرية داود، وفريقا آخر من السامريين بنوا لأنفسهم هيكلا خاصا في جرزيم.(١١)

الثالوث الواحد ..الزراعي الفرعوني

اختار الحكيم فيلون أسلوب التعبير الرمزي لتفسير مسائل التوراة التي لا تقبلها الحكمة.(١٢) استعان بتعابير الفلسفة اليونانية حول قصة إبراهيم وسارة وهاجر الواردة في التوراة وحولها إلى

رموز، لأن مسلك إبراهيم لا يعقل ولا يقبل من خليل الرحمن. "فحدث لما دخل أبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حسنة جدا. ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون. فأُخِذت المرأة إلى بيت فرعون. فصنع إلى أبرام خيرا بسببها...."(١٣) ادعى لجمالها أنها أخته حتى لا يقتله المصريون إذا عرفوا أنها زوجته. جعل فيلون سارة رمز الحكمة الإلهية، وهاجر رمزا للتجربة الدنيوية. كان عدم إنجاب سارة حكمة إلهية لا تكتمل إلا بتجربة دنيوية، بالاقتران من هاجر. هكذا قالوا، وهكذا بدأ التمرد على النص الجامد، حتى ولو كان مقدسا، بتأويل الرموز لأنها من الآن فصاعدا ستلعب دورا مزدوجا، سواء في تفسير اللاهوت أو في التمرد عليه. ستلعب الرموز دورا أساسيا في قضية التوحيد وفي العقيدة نفسها. رموز هي الحد الفاصل بين التمرد البدوي الذي قامت به العشيرة العبرانية الهامشية، والتمرد المسيحي الآتي باسم الرب.

تثير الأفكار اليهودية والمسيحية إشكالية حول التوحيد كتمرد تجريدي ضد التجسيد. الإشكال في اليهودية بسيط، فنحن نلتقي فيها بعدة آلهة: بعل، وإيل، والكبير يهوه. يقول إسرائيل شاحاك، "حسب الكابالا، لا يحكم الكون إله واحد بل عدة آلهة." هنالك إلى جوار من سبق أن ذكرنا ذِكْر في التلمود لإله ذكر يعنى الحكمة أو الأب، وآلهة أنثى تدعى المعرفة أو الأم. ولد لهذين الإلهين إلهان صغيران: الابن وله أسماء عدة منها الوجه الصغير والمقدس المبارك؛ أما الابنة فتسمى ماترونيت، السيدة، شخينة، والملكة. يضاف بالطبع لهذه المجموعة الشيطان الذي تمكن من غواية الملكة، أي حواء. خلاصة الحكمة أن الشعب اليهودي خلق لإصلاح الخطأ الذي وقع فيه آدم وحواء. "الإله الذكر الابن [آدم]، الذي تقمص موسى، اتحد مع الإلهة شخينة!" أما بقية البشرية فقد وجدت نتيجة "البغاء مع آلهة غرباء." "وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات، أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا."(١٤) غضب الرب لزيغ أولاده، "فالابنة تكاد تقع في قبضة الشيطان، فيما يصطحب الابن شخصيات أنثوية مختلفة إلى فراشه، بدلا من زوجته الحقيقية." لهذا غضب يهوه رب الجنود على أبنائه. دبت الغيرة في قلبه لعبادتهم آلهة أخرى، "تعبدونهم من دوني،" فقصم أعمارهم إلى مائة وعشرين بعد أن كانوا يعيشون مئات السنين. اقترب التوحيد من التلاشي عند بني عابر لكثرة آلهتهم،(١٥) ولطبيعتهم البدوية التي لم تتخلص تماما من التجسيد وإن شارفت في تطورها حدود التجريد. أما المسيحية فهي عقيدة توحيدية رغم الثالوث المقدس. ليس هذا الموقف تدخل منا في ميدان لاهوتي، آلينا على أنفسنا ألا نقترب منه، بل لكونه منطلق التمرد اليسوعي على التعددية اليهودية. عيسى نفسه وفي أكثر من موضع في مختلف الأناجيل، دعا نفسه ابن الإنسان. الرمزية واضحة شائعة في خطاب ذاك العصر اللاهوتي: العرس

الذي يرفض حضوره الطالحون ويحضره الصالحون؛ السمكة والرغيف الكافيان لإشباع الكثيرين؛ الشجرة غير المثمرة التي تستحق القطع. رموز، رموز، رموز، ومن له عقل فليفكر ومن له أذنان فليسمع. كل هذا يفسح المجال لتأويل وتفسير كل شيء تفسيرا ماديا، ولا يجعلنا مبالغين إذا اعتبرنا ثالوث **الأب والابن والروح القدس** يرمز لوحدة الخالق والخليقة. هو تعبير مبكر عن فلسفة سبينوزا حول وحدة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة، المخلوق الخالق والخالق المخلوق. هذا الثالوث هو التعبير الصادق عن الفارق الجوهري بين ثقافة البادية الواضحة في إله موسى التوراتي، **رب الجنود** المرعب الدراكيولي، وبين إله المحبة والسلام مسيح الأناجيل(١٦) المعبر عن ثقافة الحضر الزراعي. ولم نذهب بعيدا وقد تجسد التراث الزراعي في مجموعة ديانات الفداء الزراعية التي ترتبط في الكثير من تفاصيلها بأهم العقائد المصرية القديمة، عقيدة الثالوث الأوزيري: أوزيريس الأب، إيزيس الأم، حورس الابن.

انتشرت في العصر الهيللني الروماني مجموعة من العقائد المتشابهة في البلدان الخصيبة شرقي البحر الأبيض المتوسط. خبرة الإنسان الزراعية مع الأرض والطبيعة وهبته عدة مفاهيم عن آلهة الخير والشر، حتى تمحورت هذه المفاهيم حول ثالوث إلهي. الأب المختص بالإخصاب والنماء تصوروه نهرا وأمطارا. كان الأب إلها ذكرا في كل الأحوال، يخصب الأرض بما يسكبه فيها من ماء. في هذه الحالة كان من الطبيعي أن تكون الأرض هي الأنثى الإلهة التي تلد زرعا، وهكذا أصبح الزرع بدوره هو الإله الابن. ظهرت في البلدان الزراعية عائلة الثالوث المقدس، وغالبا ما كان الأب والابن يندمجان في إله واحد هو رب الماء والنبات. حتى الموت والبعث والنشور تجمع في إله الخصب. الزرع يجف ويموت ثم يعود للحياة. الزرع ينمو يزهر يثمر ثم يجف ويموت ليعود للحياة من جديد من خلال بذرة، غصن جاف أو مجرد ورقة. يموت إله الخصب ثم يقوم موسما بعد موسم، عاما بعد عام، في صيرورة أبدية خالدة. الموت مؤقت والخلود حقيقة مطلقة. كانت كلها تصورات تتفق وتفكير إنسان ذلك الزمان. لكل هذا تعمق في فلاحنا، حتى عصرنا هذا، حب العمل الزراعي تقديسا للإله الرحيم، حتى اصطبغ العمل في الأرض بصبغة مقدسة لا تتمتع بها مهنة أخرى. أصبح العمل من الإيمان. انتشرت هذه العقيدة في بلدان شرقي المتوسط بتعديل هنا أو تطوير هناك، حسب البيئة الاجتماعية والمرحلة التاريخية. تبلورت على ضفاف النيل في عقيدة الثالوث الأوزيري المصرية: أوزيريس يرمز للنيل والغلة في نفس الوقت، إيزيس هي الأرض الخصبة، وحورس ابن الإله من زوجته الوفية تعبيرا عن الاستمرارية والخلود حتى بعد فداء أوزيريس. اندمجت المنطقة تماما، بما فيها أرض كنعان، في دين الفداء الأوزيري، متمردة على العصر الهلليني الروماني الذي أسماه المؤرخون عصر الآلام. أصبح أوزيريس "قيادة لشكل أيديولوجي موحد في مواجهة القمع الروماني." ثم أدت مجموعة من العوامل

السياسية والاجتماعية إلى انتشار عالمي لعقيدته مع زوجته إيزي وابنه حور، حتى اعتنق عبادته الرومان أنفسهم باسم سيرابيس Sirapis. تقول عالمة المصريات اليزابيث رايفشتال، "عاشت إيزيس والطفل حورس في مخيلة الشعوب هناك زمنا أطول من أي إله آخر." حتى أن الإسكندر الأكبر عقد مع كهنة آمون اتفاقا على أن يعترفوا به "ابن الله الوحيد والسر الوحيد الكامن فيه من أمه اوليمباس التي خالطت الإله آمون." اعتنق البطالسة الإغريق هذه العقيدة في مصر باسم أوزير—أبيس—زيوس، أدمجت في اليونانية باسم سرابيس، ومنها انتقلت إلى روما فحوض البحر الأبيض المتوسط. ابتلعت إيزيس جميع الآلهة التي كانت تعبد في أوروبا..ستون بلدا وقطرا وشعبا عبدوا "الفضلى الجميلة الطاهرة المقدسة حبيبة الآلهة."(١٧) ساعدت الإسكندرية مركز الإشعاع الفكري والعقائدي وقتها، على انتشار عقيدة الثالوث المقدس، وواصلت تصديرها مع كل طالب علم نهل من فكرها وفلسفتها. إننا إذا عدنا لمقدمة هذا الكتاب لوجدنا أن هذه العقيدة تزامنت مع ثورة عظمى ضد الملكية والنبلاء والدين الرسمي القائم وقتها. الإله، رمز انتصار العدل على الظلم، قتله أعداء العدل الظالمون، فداء وعزاء للجماهير الممزقة المعذبة. قيامته من الموت وإنجابه حورس عبرت عن عودة الوعي وصحوة الجماهير، عن استمرارية الحياة واستمرارية النضال، "كما كان ابنه الإلهي حورس وهو يقود الجيوش، ضد الملك الشرير الظالم ست، لهيبا يؤجج صدور الناس ويشعلها حماسا." حركة الإنسان المتمرد تضعف، تموت، تندثر لتشتعل من جديد. تماما مثلما قام أوزيريس بعد أن قطعه أعداؤه إربا إربا. ألقوا بكل قطعة منه في كل جانب من أرجاء مصر. لكن الإلهة نوت رق قلبها لدموع إيزيس. جمعت أشلاءه فقام من الموت ليضع من روحه المقدسة في إيزيس غلاما ذكيا هو الإله حور، ولتعاود الحياة كرتها من جديد. الثالوث هو عناصر الوجود، والوجود واحد. إنها وحدة السبب والمسبب. الوجود والموجود متلازمان في صيرورة. أحدهما يستحيل بدون الآخر. هكذا علم فلاسفة مصر القديمة فلاسفة اليونان. السبب الأول والعلة الأولى واحد. قد يكون واحد في اثنين، في ثلاثة، في ملايين، إلا أنه واحد. لهذا لم يخاطب عيسى أحدا عندما وافته المنية إلا واحداً، "إيلي إيلي لَمَا شَبَقْتَني أي إلهي إلهي لماذا تركتني؟!"(١٨)

كلمة أخيرة..ليس أدل على عقيدة التوحيد من صلاة «أبانا الذي في السماوات»، "لأن الأب الذي في السماوات" هو الذي له "الملك والقوة والمجد." والناس إن غفروا لبعضهم "زلاتهم يغفر لكم أيضا أبوكم السماوي"..وإلا فلن "يغفر لكم أبوكم أيضا زلاتكم."(١٩) اعتبر عيسى بن مريم، ابن الإنسان، البشرية كلها أبناء الأب الذي في السماوات، وهو واحد خلق الوجود كله بما فيه البشر. لهذا يقولون " باسم الأب والإبن والروح القدس. آمين. الله واحد."

الناموس المستقيم لا ينقض

لم يكن ظهور عيسى بن مريم في الجليل وبدء حركته منها صدفة، فهي معقل اليهود الأكبر. ظهرت حركة متمردة في مجتمع سادته قيم المترفين. كانت إعلانا عن وصول هذا المجتمع إلى طريق مسدود، انتهاء صلاحيته، وسقوط شريعته في غياهب الجمود. كانت الحركة اليسوعية، رغم كل ما يقال عن عدم النقض بل الإكمال، حركة تغيير شامل لمعظم، إن لم يكن كل، أسس العقيدة الإسرائيلية، بعد أن تحولت من الدين إلى نقيض الدين. دين يحرِّم سائر العباد مما يبيحه لشعبه المختار.

قيل إنه ولد في بيت لحم، من نسل يوسف بن داود، بعد حوالي ٧٤٩ سنة من تأسيس روما أو العام الرابع من العصر الذي يحمل اسمه. ذهب به أهله إلى مصر فرارا من هيرودس الملك الذي قرر قتل كل طفل من نسل داود. يسود الغموض طفولته. لا يعرف أحد كم سنة قضاها في مصر. لكن من المؤكد أن الفلسفة والعقيدة المصرية كانت منتشرة في أرض كنعان، سواء في بيت لحم أو الناصرة، ولا بد أنه تأثر بها من القصص المتداولة أو من ثقافة الأذن. ومما لا شك فيه أنه تردد على معابد قومه اليهود واستمع إلى أحبارهم. يقول المؤرخ الفرنسي روبير آرون أن المسيح ينتسب لشعب إسرائيل، وهذه حقيقة. وأنه قضى السنين الطوال يتلقى العلم على أيدي أحبار بني إسرائيل، وهذا ممكن. ويدلل على ذلك بما ورد في الأناجيل من "ذهابه إلى الهيكل في نحو الثانية عشرة وقضائه الأيام الثلاثة هناك وهو يساجل أحباره مساجلة أدهشتهم وأكبرته في أعينهم." هنا لا بد من إيقاف السيد آرون. عندما يتحدث المؤرخ الفرنسي المرموق عن الهيكل فلا شك أنه يعني هيكل أورشليم. لكن المسيح لم يدخل الهيكل إلا في عيد الفصح الذي حدثت فيه المأساة، وذلك حسب إنجيل متى.[٢٠] لهذا لا يسعني إلا الشك في أنه دخل وتحاور في الهيكل وهو في الثانية عشرة. لكن هذا لا ينفي أن يسوع، عندما بدأ تحركه في الثلاثين أو قبلها بقليل، كان على ثقافة عالية. ولا أريد أن أترك مقولات آرون قبل أن أتعرض للفرضية التي يرى فيها أن عيسى لا بد أن يكون شارك أهله في تقليد عشاء الفصح الإسرائيلي، وهذا مفترض، وأنه شاهد المقعد الذي يتركه الصالحون على رأس المائدة خاليا، عسى أن يجلس عليه إيلي إذا هبط من السماء، واختار تلك المائدة لاستئناف حياته على الأرض، وقيادة قومه على طريق الخلاص. وهو ما جعل عيسى يفكر في أن لا شيء يمنع أن يكون هو هذا المخلص. سواء كان المقعد أوحى إليه، أو أن ما أدركته النفس النقية من هول الموبقات المحيطة هو الدافع للتحرك والباعث على التمرد، فالمقطوع به أنه تحرك. يقول العقاد، "ترقبت النفوس بشائر الدعوة الإلهية من كل جانب كما يترقب الراصدون كوكبا حان موعد طلوعه." أخذ في الظهور مبشرون يبشرون

بقرب ظهور المخلص ويدعون إليه. كان يوحنا المعمدان من أشهرهم. بعد حديث عن الشر الطامي، رفض أن يعمد أولاد الأفاعي، فريسيين وصدوقيين، لأن إبراهيم ليس في حاجة إليهم. هم أشرار مجرمون يجب أن يستأصلوا كالشجرة التي لا تثمر، "أنا أعمدكم بماء للتوبة ولكن الذي يأتي بعدي هو أقوى مني، الذي لست أهلا أن أحمل حذاءه. هو سيعمدكم بالروح القدس ونار. الذي رفشه في يده وسينقي بيدره ويجمع قمحه إلى المخزن. أما التبن فيحرقه بنار لا تطفأ."(٢١) لم تكن كلمات يوحنا نبوءة بقدر ما كانت تطلع وأمل في زارع لن يدع البيدر في فوضى كما هو، بل سينقيه محتفظا بما ينفع الناس، أما الضال فمآله إلى النار. ومن له أذنان فليسمع. بعدها تعمد يسوع وانطلق التمرد على آلهة إسرائيل المتعددة، "لأنه مكتوب للرب إلهك تسجد وإياه وحده تعبد."(٢٢) الذي أزعج شعب الله المختار أن الهجوم انصب عليهم، "بل اذهبوا بالحَرِيّ إلى خراف بيت إسرائيل الضالة."(٢٣) ويؤكد "لم أُرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة."(٢٤) ثم يُصَعِد، "فأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء قتلة الأنبياء...أيها الحيات أولاد الأفاعي...."(٢٥) ربما عنى الفريسيين بكلمته السابقة، لكنه عمم على كل من ادعى الصلاح من بني إسرائيل فقال، "يا أولاد الأفاعي كيف تقدرون أن تتكلموا بالصالحات وأنتم أشرار."(٢٦) ولكم كان صادقا. كان آخر نبي قتلوه هو يوحنا المعمدان، قتل لأنه اعترض على زواج هيرودس من هيروديا زوجة أخيه لأنها لا تحل له، فقدم هيرودس رأس يوحنا المعمدان على طبق مكافأة لسالومي، ابنة هيروديا، لأن رقصها أعجبه. أما الأنبياء السابقون فيروي العقاد أن إيزابل امرأة أخاب، ملك إسرائيل، قتلت مئات من أنبياء يهوه ولم ينج منهم غير خمسين. ثم ظهر إيليا النبي متحديا أخاب، فقتله هو الآخر.(٢٧) لهذا لم يتعد المسيح الحقيقة عندما قال، "يا أورشليم يا أورشليم يا قاتلة الأنبياء...كم مرة أردت أن أجمع أولادك ...ولم تريدوا."(٢٨)

نستطيع أن نقول باطمئنان أن يسوع تمرد على كل شرائع بني عابر. يستندون في الربط بين العقيدتين إلى "لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس...بل لأكمل."(٢٩) كان مصدر الالتباس، المتروك لأسباب لم تعد تخفى على لبيب، أنهم فسروا الناموس على أنه الشريعة. والحقيقة أن الناموس كلمة يونانية الأصل Nomos، أي القضيب المستقيم. ثم استعملت بمعنى العمل على استقامة الأشياء. ثم اتخذت الصبغة المعنوية التي تعني القاعدة والحكم والقانون،(٣٠) أي أن الناموس تعني الشريعة المستقيمة القويمة التي لا علاقة لها بشرائع بني إسرائيل. هو يقول، "تركتم أثقل الناموس الحق والرحمة والإيمان."(٣١) أحسوا بالزلزال عندما سمعوا "للرب إلهك تسجد...." كان التوحيد ضارا بمصالح قامت على تعدد الآلهة الخاصة والمعابد الخاصة. ألم يقل لهم إرْمِيَا "إن آباءكم قد تركوني يقول الرب

وذهبوا وراء آلهة أخرى."[٣٢] كان هذا الإله الغاضب الغيور هو إلههم يهوه، وكانوا شعبه المختار. عندما تكلم عن عبادة الأغيار قالوا لأنهم وثنيون، أما أن يوجه كلامه لكل من على البسيطة، فلم يكن هذا مقبولا. توجيه الدعوة للجميع إلى ملكوت السماوات، دونه حرث القتاد، لأنه يلغي تميزهم بأنهم شعب الله المختار، وملكوت السماوات مخصص لهم وحدهم. ويا ليته وجه الدعوة للأثرياء والوجهاء، بل يوجهها للمساكين بالروح، للحزانى ليتعزوا، وللودعاء ليرثوا الأرض، للجياع والعطاشى للبر لأنهم سيشبعون ويرتوون. دعا الأجراء والفقراء والصيادين والرعاة..دعاهم ليصنعوا السلام، لأنهم نور العالم. دعا كل المتعبين ليقفوا وقفة رجل واحد، لا سيد ولا مسود، بل إخوة في الأب. صرخ أثرياء الهيكل، "يهوه...يهوه نحن أشراف وأكابر يهود إخوة مع الصعاليك!" لكن المتمرد العظيم يُصَعِّد ويصَعِّد فيعلن، "وأما من عمل وعلّم فهذا يدعى عظيما في ملكوت السماوات."[٣٣] ثم يوجه اللطمة تلو اللطمة، بكل هدوء ومحبة، لكافة قيم بني إسرائيل البالية.

بدأ بعقدة استعلاء شعب الله المختار. وجه الخطاب للجميع، يهود وأغيار، فالكل بشر، "سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم أحسنوا إلى مبغضيكم...."[٣٤] ربما يبدو هذا الكلام بسيطا الآن، لكننا نستطيع أن نتخيل مدى خطورته سنة ٣٠م ومركب الاستعلاء العنصري مهيمن بلا منازع. الوقت الذي لم يكن في مقدور يهوه رب الجنود إلا أن يعبر عن غيظه لأنهم "أتسرقون وتقتلون وتزنون وتحلفون كذبا وتبخرون للبعل وتسيرون وراء آلهة أخرى...وتقولون قد أنْقِذْنا!"[٣٥] في هذا الوقت تُقْدِم المسيحية على نقض كل شيء في حياة الأحبار الفاسدين، "ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تشبهون قبورا مبيضة تظهر من خارج جميلة وهي من داخل مملوءة عظام أموات وكل نجاسة."[٣٦] ثم تتجه لنقض الشرائع التي يستندون إليها لفرض سيطرتهم على البسطاء واستغلال الفقراء. حررها من قيد النص والحرفية لتنطلق في ميدان الضمير. أبناء إبراهيم ليسوا سلالة عنصرية، بل أتباعه في القيم والسلوك. هنا تعرض مباشرة للوصايا العشر.

ولم تنجُ الوصايا العشر

قال، "قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل...وأما أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجبَ الحكم."[٣٧] ويرد **لا تزنِ** إلى المنبع، "قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزنِ. وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه."[٣٨] أخضع كل الوصايا للناموس المستقيم. "أيضا سمعتم أنه قيل للقدماء لا تحنث بل أوفِ للرب أقسامك. وأما أنا فأقول لكم لا تحلفوا

البتة."(٣٩) لم تسلم اليهودية حتى في جزئية يوم السبت. وصل أنبياء اليهود بمحرمات يوم السبت إلى أن "اشتملت على ٣٩ نوعا من بينها الكتابة...فيما زاد عن حرفين!" ثم امتدت لعدم المساس بأدوات الكتابة ضمانا لعدم الوقوع في الخطيئة. وصلوا في تحريم الحصاد والطحن إلى عدم ممارسة الطب، حتى لا يطحن الطبيب مادة وهو يحضر الدواء لإنسان. "أو ما قرأتم... أن الكهنة في السبت في الهيكل يدنسون السبت...أي إنسان منكم يكون له خروف واحد فإن سقط هذا في السبت في حفرة أفَمَا يمسكه ويقيمه. فالإنسان كم هو أفضل من الخروف."(٤٠) يستطيع المتمرد أن يعرف متى يبدأ، لكنه لا يستطيع أن يعرف أين ينتهي. تمرد على كل شيء، على الازدراء بالمرأة وعدم الاعتراف بحقوق ابن الجارية، بينما كان في التوراة "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح. فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها. لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق. فقبح الكلام جدا في عيني إبراهيم لسبب ابنه. فقال الله لإبراهيم...في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها."(٤١) جمع أنبياء إسرائيل، داود وسليمان، مئات الزوجات الشرعيات، غير الإماء. ولا لوم ولا اعتراض في العهد القديم على ذلك. واستحسنت المسيحية الاكتفاء بامرأة واحدة، ومع ذلك يقول بولس الرسول، "أقول لغير المتزوجين وللأرامل إنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا. ولكن إن لم يضبطوا أنفسهم فليتزوجوا."(٤٢) إن دعوة موجهة للفقراء والمساكين لا مكان فيها لتعدد الزوجات. وتكتمل الصورة عندما ترفض المسيحية الطلاق بشدة، فإن حدث، كان للمطلقة أن تتزوج بغيره ولكن لا تعود إلى الأول أبدا، "وقيل من طلق امرأته فليعطها كتاب طلاق. وأما أنا فأقول لكم إن من طلق امرأته إلا لعلة الزنى يجعلها تزني."(٤٣) نقض المتمرد كافة الشرائع، مدنية وجنائية، سلوكية واجتماعية، ليخضعها للناموس. كانت إرادة التغيير واضحة في المتمرد.

التمرد الطبقي

كان القيد على تعدد الزوجات والطلاق تعبيرا عن المضمون الاجتماعي والموقف الطبقي للحركة اليسوعية، حركة المساكين والفقراء. لم يكن خافيا منذ البداية هذا المضمون السامي في سعيه لبناء مجتمع جديد يسوده العدل ومكارم الأخلاق. قال المتمرد العظيم لصانعي السلام أنقياء القلوب من البسطاء والكادحين، "أنتم ملح الأرض. ولكن إن فسد الملح فبماذا يملح...أنتم نور العالم."(٤٤) لم يكن تعبيرا عاطفيا، بل موقفا اجتماعيا طبقيا متكاملا لأن "من عمل وعلّم فهذا يدعى عظيما في ملكوت السماوات."(٤٥) الأجراء والصيادون نور العالم، والمعلمون العاملون هم العظماء في ملكوت السماوات لسبب بسيط، لا يتركه دون تعليل، "لا يقدر أحد أن يخدم سيدين...لا تقدرون أن تخدموا

الله والمال."[٤٦] يستحيل الجمع بين الناموس المستقيم والمال، لا يمكن الجمع بين حب الإنسانية وجمع المال. هل أبلغ على تشدده هذا من أنه ينصح من كان صالحا، ونفذ كافة تعاليم المخلص ويريد أن يبلغ الكمال، "إن أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك وأعطِ الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني."[٤٧] ثم يلقن تلاميذه درسا سيزرع فيه عشرات الفلاسفة ويحرثون، ويجوس خلاله مئات الاشتراكيون، طوبويين وعلميين، قرونا وعقودا، علهم يحققون للإنسان ملكوت السماوات في هذه الدنيا، على هذه الأرض، في هذه الحياة. "فقال يسوع لتلاميذه الحق أقول لكم إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السماوات. وأقول لكم أيضا إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله."[٤٨] أي تعبير أقوى وأوضح عن اقتران الثروة بالظلم الاجتماعي، ارتباط المال بالاستغلال والذي يصل بهذه الآفات حد الخطيئة. لهذا لا أجد مناصا من الرد على المرجفين المتشبثين بميتافيزيقية الديانات، وألا علاقة لتعاليمها بالعدل الاجتماعي والتمرد على الأوضاع المعادية للإنسان. على هؤلاء أن يعلموا أن تمرد حامل الصليب، لابس إكليل الشوك، لم يكن مجرد صلوات عذارى وأرامل، بل دعوة للنضال من أجل ناموس العدل الحقيقي، ناموس الإيمان الذي يتوكل ولا يتكل، يهدي ويحرض، نورا ينير ونارا تحرق. لذلك لإسدال الستر على هذه الحقيقة، ولخدمة أهدافهم، تشبث المرجفون بأسلوب الخطاب الديني المطلق المجرد وأخرجوه من تاريخيته. تمسكوا بأبدية النصوص الجامدة، بكافة رموزها وإشاراتها، ليصرفوا الأنظار عن المضمون والمحتوى المادي للخطاب. لهؤلاء ولكل من يحاول إخفاء نور الشمس بإصبعه، نقول إن الحق بيّن والضلال بيّن، وحق للمتمرد أن يحتل مقعده السامي في دنيا البشر أجمعين. كيف لا وقد دفع حياته ثمنا لمبادئه، بعد أن ذاق المرارة وتجرع صنوف العذاب، حتى تتعلم البشرية من فدائه، وحتى تسير على دربه وتواصل التمرد على الظلم والغش والخداع، من أجل العدل والحق والنقاء.

لم يدر عيسى خده الأيسر لمن صفعه على خده الأيمن، بل دخل المعلم المتمرد على القوى المعادية مقتحما عقر دارها. اقتحم أورشليم عاصمة الأرستقراطية العبرانية بقضها وقضيضها. دخل أورشليم قاتلة الأنبياء. حطم أبواب بورصة الذهب والفضة، مركز تجارة ومضاربات الأحبار المرائين المنافقين. دخل قلب الهيكل واقتحم مغارة اللصوص. لم تحط به جيوش جرارة، لم تكن معه عشائر تؤازره، ولا حشود تناصره. دخل عليهم بإيمان المتمرد الصلب الذي لا يلين. ربما أحس بأنها مغامرة، أو شك في نتيجة تحركه، أو وجدها معركته الأخيرة. كل هذا محتمل وجائز. لكن لا شك في أنه كان مصرا على قول الحقيقة كاملة، أن يصدر بيانه الختامي قولا وعملا، ليشير للقادمين بعده إلى الطريق . وأن طريق التمسك بالعدل ورفع راية المظلومين يستحق التضحية من ابن الإنسان. أقدم ابن الإنسان البار للدنيا

وما فيها، المحب العاشق لخيرها وتقدمها وسلامها، "ودخل يسوع إلى هيكل الله وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون في الهيكل، وقلب موائد الصيارفة وكراسي باعة الحمام. وقال لهم مكتوب بيتي بيت الصلوات يدعى وأنتم جعلتموه مغارة لصوص."(٤٩)

لم يترك عيسى المجال لأي سوء فهم. تقدم منه تلاميذه يسألونه تفسيرا لهذه الأمثال التي يضربها لجموع البسطاء: حينئذ صرف يسوع الجموع وجاء إلى البيت. فتقدم إليه تلاميذه قائلين فسر لنا مَثَلَ زوان الحقل. فأجاب وقال لهم: الزارع الزرع الجيد هو ابن الإنسان. والحقل هو العالم. والزرع الجيد هو بنو الملكوت. والزوان هو بنو الشرير. والعدو الذي زرعه هو إبليس. والحصاد وهو انقضاء العالم. والحصادون هم الملائكة. فكما يجمع الزوان ويحرق بالنار هكذا يكون انقضاء هذا العالم. يرسل ابن الإنسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعاثر وفاعلي الإثم. ويطرحونهم في أتون النار...حينئذ يضيء الأبرار كالشمس في ملكوت أبيهم. من له أذنان للسمع فليسمع.(٥٠) ليس هنالك أوضح من هذا التفسير لرموز الخير والشر. أما غلاظ القلوب الذين ينظرون ولا يبصرون، الذين لا يسمعون ولا يفهمون "لأن قلب هذا الشعب قد غلظ،"(٥١) فإنهم لا يفهمون بل لا يريدون أن يفهموا حقيقة هذا الكلام. يصرون على الغيب والميتافيزيك، والحقيقة الإنسانية واضحة ينطق بها لسان صدق.

لست معنيا بأي أبحاث لاهوتية قدر عنايتي بالجانب المتمرد، الاجتماعي والاقتصادي في حركة المسيح. ما يهمني هو أنه المعلم ابن الإنسان. لست أول من سلط الأضواء على هذا الجانب. فقد كتب فردريك انجلز دراسة أقر فيها بتشابه المسيحية مع الحركة الشيوعية، مصدقا تماما على كلمات إرنست رينان التي قال فيها، "لو أردت إعطاءك فكرة عن الجماعات المسيحية الأولى لطلبت منك أن تلقي نظرة على الفرع المحلي لاتحاد العمال العالمي."(٥٢) أما دراسة انجلز فعنوانها «تاريخ فجر المسيحية» التي يقول فيها إن هذا التاريخ فيه تشابه هام مع حركة الطبقة العاملة الحديثة، "كانت المسيحية في الأساس ، مثل الحركة العمالية، حركة الناس المضطهدين. ظهرت بداية كدين للعبيد والعبيد العتقاء، الفقراء المحرومين من كل حقوق، والشعوب المشتتة الخاضعة لروما. بشرت كلا من المسيحية واشتراكية العمال بخلاص قادم من قيود البؤس. جعلت الأولى هذا الخلاص في حياة قادمة، بعد الموت، في السماء. وجعلته الاشتراكية في هذا العالم بتغيير المجتمع. اضطهد كل منهما وطورد أشياعهما، امتهنوا وخضعوا لقوانين خاصة. اعتبر المسيحيون أعداء للجنس البشري؛ والاشتراكيون أعداء للدولة، أعداء للدين، والعائلة والنظام الاجتماعي." (٥٣)

المسيحية في جزيرة العرب

انتشرت المسيحية في الجزيرة العربية في مدة أقصر من انتشار اليهودية. آمنت المسيحية بالتبشير فانتشر الرهبان في المدن والأسواق يعظون ويبشرون. ثم وفدت على الجزيرة موجة أخرى رهبانية تسعى لحياة التنسك في جوف الصحراء، لكنها خالطت البيئة وتركت عليها بصمة. كما بشر العبيد المستوردون من أقطار مسيحية بدينهم حتى يجمع الإخاء بين العبد وسيده فتكون الحياة أفضل. كانت المسيحية عقيدة شرقية قادمة من الجليل الروماني فحملت شيئا من الثقافة اليونانية المنتشرة في أنحاء الإمبراطورية. كانت الإسكندرية مركزا لمزج الدين بالفلسفة. فتسللت فلسفة أرسطو وأفلاطون إلى النصرانية، وعن طريقها دخلت جزيرة العرب. دانت سوريا في الشمال الغربي بالمسيحية، وكذلك العراق في الشمال الشرقي. أما اليمن فالأرجح أن المسيحية دخلتها من خلال الحبشة، وأصبحت الديانة الرسمية التي اعتنقها غالبية أهلها. هذا وقد انتشرت المسيحية أيضا في وسط الجزيرة وأطرافها. ولم تكن العوامل السابق الإشارة إليها وحدها هي سبب سرعة انتشار المسيحية، بل كان التوحيد، الأكثر بروزا فيها عن الموسوية، هو السبب. كانت عبادة الأوثان قد أخذت في التفسخ وظهر سخف الإيمان بتعددها. حتى من لم يعتنقوا المسيحية كانوا يتركون عبادة الأوثان، واتجه معظمهم إلى الحنيفية. ولم تصب هذه الحالة الوثنية فحسب، بل أصابت العلاقات القبلية أيضا، إذ تناقض الإيمان بإله واحد مع إيمان كل قبيلة بإله وصنم. خلقت وحدة العقيدة، أو عقيدة التوحيد، بين أتباعها علاقة حميمة على اختلاف العروق وتباعد الديار. كما أن انتشار هذه العقيدة داخل أي أمة لم يلبث أن نمّى فيها الشعور القومي، كما سنرى في تدمر وفي يوم ذي قار ضد الروم والفرس. كذلك مهدت العقيدة الواحدة إلى ظهور الحاجة إلى قوة مركزية يسوس فيها حاكم واحد أمور الجميع. كان الإله الواحد الأحد خطوة هامة في التمرد الميتافيزيقي للإنسان العربي. يؤكد جواد علي أن العرب قرؤوا الإنجيل قبل الإسلام، وحصلوا على ترجمات عربية له وللتوراة. كان ورقة بن نوفل وأمية بن أبي الصلت الثقفي ممن قرؤوا الأناجيل. ظهر عرب يتحدثون عن القضاء والقدر. قال يحيى بن متى راوية الأعشى أن الشاعر الكبير كان قدريا فهو صاحب القصيدة التي يقول فيها:

استأثر الله بالوفاء وبالعدل ... وولى الملامة الرجلا

قلت: فمن أين أخذ الأعشى مذهبه، قال من قبل العباديين نصارى الحيرة. كان يأتيهم يشتري منهم الخمر فلقنوه ذلك.[٥٤]

وقال بعض الإخباريين أن قس بن ساعدة الإيادي كان أسقفا لنجران. إلا أن الأب لامَنس ينفي هذا نفيا باتا. علاوة على أننا لا نستطيع أن نقطع بأنه كان نصرانيا. الأقرب إلى الحقيقة أن هذا المفكر الكبير كان حنيفيا مطلعا على الفكر المسيحي. كان شاعرا وخطيبا وواحدا من بلغاء العرب. قيل إنه عمر طويلا. وفي رأيي أنه لا يمكن القطع بما إذا كان قس نصرانيا أم حنيفيا أم توسم في نفسه النبوة.(٥٥) كان من أهم آثار المسيحية ذيوع فكرة النبوة وقرب ظهور نبي عربي، الأمر الذي بدا واضحا في خطاب قس بن ساعدة الشهير. قال قس، "أيها الناس اسمعوا وعوا. من عاش مات ومن مات فات، وكل ما هو آت آت...ما لي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون. أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا. وإله قس بن ساعدة ما على وجه الأرض دين أفضل من دين قد أظلكم زمانه وأدرككم أوانه،الخ."(٥٦) كذلك برز في الجزيرة العربية من تأثر بالديانة المسيحية و لم يكن مسيحيا، وأدرك الإسلام و لم يؤمن بالإسلام، هو الحنيفي الشاعر الكبير أمية بن أبي الصلت. كان حظه أسعد من قس لأنه عاش بعد الإسلام واتصل بتاريخ النبوة، فبقي الكثير من شعره الذي تلاءم بوجه عام مع الرسالات الموحدة. لم يعتنق أمية الإسلام، لأنه كان يرى أنه هو شخصيا نبي ضاعت منه النبوة. واسع الثقافة، بشر بالجنة وحذر من النار، تحدث عن البعث والحشر والنشور، واصفا السماء التي رفعت بلا عمد والأرض بلا وتد:

وأنت الذي من فضل ورحمة — بعثت إلى موسى رسولا مناديا
فقلت له إذهب وهارون فادعوا — إلى الله فرعون الذي كان طاغيا

المتمرد الثالث الذي برز على مسرح التوحيد ورفض عبادة الأوثان، الحنيفي الكبير زيد بن عمرو بن نفيل، من سلالة قصي بن كلاب رأس القرشيين. قال عنه ابن كثير، "اعتزل الأوثان وفارق الأديان...والملل كلها." لكنه مات قبل الإسلام، حنيفيا حرم على نفسه الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله، وكذلك شرب الخمر. اصطبغ شعره بمسحة دينية مسيحية خاصة تزهد في الدنيا وزخرفها، وتدعو للتأمل في الكون والاعتبار بصنوف الأحداث. لكن لجواد علي نظرة أخرى. فهو يرى أن قصائد العرب قبل الإسلام حفلت بالعديد من العبارات والألفاظ المسيحية، لكنه يتعجب لابن أبي الصلت لأنه "في أكثر ما نسب إليه من آراء ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلا لما ورد عنها في القرآن. بل نجد في شعر أمية استخدام ألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله والحديث النبوي، وذلك قبل البعث. فلا يمكن أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن، لأنه لم يكن منزلا يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة للهجرة فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه شيئا أيضا،

لأنه لم يكن حيّا، فلم يشهد بقية الوحي...ثم أن أحدا من الرواة لم يذكر أن أمية ينتحل معاني القرآن وينسبها لنفسه. لو كان فعل لما سكت المسلمون عن ذلك، ولكان رسول الله أول الفاضحين له."(٥٧)
يمكن تفسير هذه الظاهرة من خلال ما جاء به أحمد أمين عن احتمال كونه شعرا منحولا وضعه المسلمون المتأخرون، وأحكم تقليده. لكن هذا إن صدق على زيد بن عمرو بن نفيل فلا يمكن أن يصدق على أبن أبي الصلت الذي هجا محمدا ورثى قتلى بدر. التفسير الوحيد لهذا التشابه هو عمق إيمانهم بالخالق الواحد، استقامتهم وغزارة ثقافتهم وإلمامهم بقصص عصرهم وأساطير الأولين.

النسطورية..ازدواجية الأقانيم

حدث دائما، في كافة العقائد، أن تنساب إلى المجرى الرئيسي الصادر من النبع روافد قد تكون أكثر حماسا وأكثر تطرفا، ولكن في الغالب أكثر إرباكا. بعد خمسين عاما من صلب المعلم، وحوالي سبعين في حالة مرقس ولوقا، باستثناء يوحنا الذي كان أصغرهم سنا فعاش حتى ١٠٠م. بمضي السنين وتوالي القرون، وتدفق روافد شتى في المجرى الرئيسي "أصاب النصرانية ما أصيبت به أكثر الأديان من تشقق وتصدع وانفصام. كان أكثر جدالها حول طبيعة المسيح وعلاقة الأم بالابن وموضوع النفس." نسي الناس العمق الإنساني لعقيدة المعلم الذي يعد بفك أسر المأسورين، برفع الظلم عن المظلومين، ويدخل المسرة على قلوب الحزانى ويحقق العدل. هذا الحلم الأبدي الذي أقض مضجع البشرية منذ بدء الخليقة. وانكبوا على الجدل حول طبيعة المسيح.

كان الناصريون الأوائل في فوضى فكرية.(٥٨) لم تكن تعاليم المسيح، كما وصلت إليهم، مفهومة ولا مهضومة. "كانت تفاسير تلاميذه غير منسقة ولا مركزة حتى توجه الناصريين وجهة معينة واحدة." كما أن مطاردة اليهود والرومان للنصارى وتنكيلهم بهم، كان له أثره الخطير في المجتمع النصراني الأول. أدى اختلاف الفهم إلى ظهور المذاهب والشيع المتناحرة، وادعاء كل منها أنها على حق. وكانت ثالثة الأثافي أن فتح بولس الرسول، وآخرون، ميدانا واسعا للجدل في طبيعة المسيح. هل هو إنسان، أم رب، أم من خلق الرب؟ هل هو والرب سواء، أم هو منفصل عن الرب؟ شغلت هذه الأسئلة وغيرها رجال الكنيسة وكتلتهم كتلا. ظهرت مذاهب شرقية وغربية. تفرع من الكنيسة عدة كنائس. ولولا جَلَد بعض تلاميذه، وتفانيهم في الدعوة وإخلاصهم للتعاليم، لما بقي من دعوة يسوع ذكر باق حتى الآن. ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يجزم أن هذه النصرانية التي بين أيدينا هي نفسها العقيدة الحية المتمردة التي جاء بها المسيح، وكان عليها أتباعه الأوائل وحواريوه.

تشعب الحوار إلى آريوسيه، نسبة للكاهن السكندري آريوس الذي قال إن الكلمة أو الروح غير مساو للرب في الجوهر. ظهرت السبيلية وأتباع الثالوث الترينيتريين. عقدت عدة مجمعات كنسية. مجمع نيقيه ٣٢٥ م أصدر بيانا عن الثالوث وجرم آريوس. مجمع أفسوس ٣٣١ م وخلقدونيا ٤٥١ م، ولم تتحد الكنيسة حتى حدث الانقسام الأكبر ١٠٥٤ م إلى كنيسة غربية لغتها اللاتينية وأخرى شرقية يونانية، بينهما "خلافات بسيطة ليس لها أثر خطير في جوهر العقيدة." أما العرب الذين عرف أساقفتهم باسم أساقفة الخيام، فكانوا قد سبقوا بإعلان التمرد الثالث. حوالي ٤٢٨ م تقريبا أخذ نسطور، وهو بطريرك من مرعش في شمال سوريا، يدعو للنسطورية التي تقول إن للمسيح أقنومين، أي طبيعتين: أقنوم الإنسان يسوع، وأقنوم الله الكلمة. قال إن مريم بشر ولدت بشرا هو المسيح، وأن لا علاقة لها بقدسية المسيح فهو إله من جهة الأب فقط. في ٤٢٨ م كان نسطور بطريركا للقدس. انتشر مذهبه في الشام والعراق ومصر والحبشة وجزيرة العرب. عندما استدعي للقسطنطينية، حيث عقدوا له مجمع أفسوس في عيد العنصرة (٤٣١ م). أدين بالهرطقة، عزل من كافة مناصبه الكنسية، ودمغ أتباعه بالإلحاد. رغم هذا ظلت النسطورية عقيدة الكثيرين، وكانت الرها أهم مراكزها الثقافية، ثم انتقل المركز إلى نصيبين الخاضعة لفارس، اللامبالية بخلافات المسيحيين. استقر بهم المقام في سلوقية على نهر دجلة. ولما كانت السريانية هي لغة هذه الكنيسة "أصبحت هذه اللغة لغة نصارى العرب، بها يرتلون صلواتهم في الكنائس، ولغة رجال الدين ومعظمهم من رجال العلم في ذاك الزمان."

كان المعلم يريد في أعمق أعماقه أن يكون على الأرض السلام وفي الناس المسرة. هذا هو ما قطع في سبيله طريق الآلام حتى صعد إلى الجلجلة. لم يفتد يسوع الإنسانية عبثا. فقد ترك في بلاد العرب من تأثر بتعاليمه، مسيحيا اعتنقها أو حنيفيا تأثر بها. أشار إلى الطريق الذي يجب أن يتبع. تحدث عنه، وصفه، ثم أقدم عليه داخل الهيكل وحيدا، مجردا من أي سلاح غير الإيمان العميق بالتعاليم وبالطريق. هكذا أعد الناس، أعد من يقدم على إحداث التغيير. أن يتمرد على ما هو كائن في سبيل ما يجب أن يكون. لذلك لم يهدأ الناس أبدا. تمردوا على الظلم الداخلي والقمع الخارجي، رغم طوفان الخلافات حول طبيعته. تمردوا فرادى وتمردوا جماعات..وتمردوا كأمة.

إضاءة مجزوءة: كليوباتره..حفيدة الإسكندر

تمرد العرب كعرب على دولتي الفرس والروم، تمرد الأمم المضطهدة والأمم المستضعفة على القوى الأجنبية. مما يؤكد ما سبق أن قلناه، أنهم لم يكونوا قبل الإسلام في جهالة ولا ضلالة.

سمعنا الكثير عن معارك الجرمان التيوتون والغال مع الإمبراطورية الرومانية.(٥٩) كما سمعنا عن معاركها مع القبائل الأوروبية التي سميت بربرية. و لم نسمع كلمة عن العرب. ربما وردت قصة هنا، أو مغامرة عاطفية هناك، بين يوليوس قيصر وبعده ماركوس أنطونيوس، والبطلمية الجميلة كليوباتره.(٦٠) لم يذكر أحد ولا تعرض لحقيقة تاريخية، أن هذه الجميلة تمردت، وهي في الثامنة عشرة على السيطرة الرومانية. كانت تحلم باستعادة ممتلكات جدها الإسكندر الأكبر، تحت حكم مصر. استعملت ذكاءها ودلالها للسيطرة على قيصر الذي كان في عمر أبيها. أخضعت أنطونيوس، قائد جيوش الشرق، لإرادتها بسحرها وجمالها. استعادت في عهدها العديد من البلدان التي كانت تابعة لمصر. وفضلت الانتحار، عندما هزمتها جيوش الإمبراطورية في أكتيوم، على أن يقتادها القائد المنتصر اوكتافيوس أسيرة إلى روما.

قد يقال إن تمرد كليوباتره كان من قبيل مؤامرات البلاط. ومع ذلك كم من مؤامرات البلاط ملأت صفحات التاريخ. قد يقال إنها بطلمية، أي من أصول يونانية، لكنها كانت مصرية مولدا وإقامة وتحركت كملكة لمصر وبجند مصر. غير أن ما حدث مع كليوباتره هو نفسه ما حدث مع معارك الشام في الشمال ضد الرومان، ومعارك الشرق مع الفرس. إلا أن النـزر اليسير الذي عثرنا عليه كان كافيا لإثبات عراقة التمرد عند الشعب العربي في مواجهة أكبر قوى عرفها العالم في ذلك التاريخ. وكذلك انتفاء صفة الجاهلية عن أمة تمرست بفنون القتال وفق أحدث الأساليب المعروفة وقتها. إن المجال ليضيق عن التعرض لمدى تقدم التشكيلات العسكرية وفنون القتال، إلا أن معارك تدمر مع الرومان ومعارك ذي قار مع الفرس لخير شاهد على أن التقدم العربي كان قد بلغ شأوا في المجال العسكري، قيادة وتنظيما وتخطيطا. هو نفس الشيء الذي يجعلنا ننحي جانبا التبسيط الساذج لمعارك المسلمين التي شارك فيها مقاتلون عظام أمثال حمزة بن عبد المطلب وقادة عسكريون كبار مثل خالد بن الوليد. هل أدل على عبقرية القيادة المحترفة من أن ابن الوليد الذي هزم المسلمين في أحد هو نفسه الذي انتصر على قريش عندما انتقل إلى معسكر المسلمين بخططه وخبراته. لهذا، إن كان التاريخ قد سجل للعرب، بعد الإسلام، انتصارهم الكامل على الروم والفرس، فلا يستطيع منصف أن ينكر ما كان من معارك العرب مع كلا القوتين، قبل الإسلام، من أثر على المعنويات ومعين الخبرات الذي يستحيل إغفاله: تدمر مع الروم، وذي قار مع الفرس.

ملك العرب!

تدمر، بالميرا، مدينة النخيل، يعود تاريخها على الأرجح ما بين ٣٠٠-٢٠٠ ق. م. عندما تجمعت في هذه المدينة الصحراوية، في عصور ازدهارها، جملة ثقافات عربية وآرامية ولاتينية ويونانية ومصرية. وقد عني أهل المدينة، في ظل الرومان، بجمع فلول أبنائهم بعد تسريحهم من الجيش، أو الذين أجبرتهم عنجهية قادة الجيش الروماني على ترك الخدمة، وألفوا منهم جيشا درب تدريبا حسنا.[٦١] لذا كان الرومان يستفيدون من المحاربين التدمريين، الذين كان لهم شهرة ذائعة. وأحسنت تدمر الاستفادة من الحروب مع فارس في التحرر والحصول على المزيد من الامتيازات. توالى على الحكم أسر تدمر ذات النفوذ. اشتهر بينهم سبتيميوس أذينة الذي حمل لقب سناتوس (عضو في مجلس الشيوخ) ثم لقب نفسه ملكا Rex في حوالي ٢٥٠ م. وقد اغتاله الرومان لشعبيته. عندما تولى أذينة الثاني، وكان فارسا شجاعا ألف حياة البادية، لأنه كان "هرب إلى الجبال ونشأ منذ صغره على الانتقام من الرومان الذين اغتال قائدهم روفينوس أباه." حاول بالطبع مع القيصر فاليريانوس فتح التحقيق في مقتل أبيه، وعندما لم يجد اهتماما حقد على الرومان أكثر وقرر الاتصال بالفرس.[٦٢] فجأة وقع فاليريانوس أسيرا في يد الفرس، فبادر أذينة بإرسال رسل إلى كسرى سابور يحملون الهدايا، وكتابا يحمل رغبة في التحالف معه.[٦٣] استكبر كسرى، ملك الملوك، أن يخاطبه رئيس مدينة بدوية قفرة، فأمر بإحضار أذينة ويداه مغلولتان وراء ظهره. لم يحتمل أذينة الإهانة. قرر على الفور الانتقام من هذا الكسرى المتهور الطائش. وزع السلاح على قبائل ظاهر تدمر وجعل في قيادتهم ولده هروديس، فرسان تدمر بقيادة كبير قواده زبدا، وحملة الأقواس بقيادة زباي. لم يكد يتحرك حتى عرف أن القائد الروماني كاليستوس هزم الفرس، ومع ذلك انطلق بأقصى سرعة مطاردا فلولهم قبل عبور الفرات، وألحق بهم هزيمة نكراء في طيسفون.[٦٤] شتت شملهم، وفر سابور المتغطرس تاركا للمتمرد البدوي أذينة كل أمواله وحريمه غنيمة. عينه جاليانوس، ابن القيصر الأسير، قنصلا، فتمكن من تحرير أرض الجزيرة من الفرس وفتح نصيبين.[٦٥] واستمر في التقدم حتى بلغ المدائن وحاصرها، لكنه اضطر لفك الحصار عندما علم بانقلاب الخائن ماكريانوس على القيصر جاليانوس. عاد بسرعة لما يعلمه من غدر ماكريانوس. اغتال السوريون ماكريانوس وأعلنوا ولاءهم لأذينة، وساروا وراءه لمحاصرة خليفة ماكريانوس في حمص، لكن أهلها سارعوا بقتله وإلقاء رأسه من فوق أسوار مدينتهم، وفتحوا لأذينة أبوابهم.

ما إن أصبح أذينة ملكا على الشرق حتى اغتاله معنى، ابن أخيه بمقولة أنه اغتصب ملكه، فلم يلبث أن قتله الحمصيون. آل الحكم لوهب اللات بن أذينة القاصر من زوجته الثانية زنوبيا، التي آل إليها الأمر، وكانت أكثر تطرفا في تمردها من أذينة. كانت تمثل ما أسماه جواد علي **الحزب الوطني التدمري** الذي كان يكره اليونان والرومان وكل سيطرة غربية.

زنوبيا..ملكة العرب

لم يرد التدمريون ذكر اسم ملكتهم فقالوا بنت زباي ثم حذفت بنت وقلبت الياء همزة فأصبحت الزباء. كانت تتكلم اليونانية وتحسن اللاتينية وتتقن المصرية وتتحدث بها بكل طلاقة. ربما كان هذا سبب ما قيل عن "أنها وضعت كتابا لخصت فيه ما قرأته من تاريخ الأمم الشرقية، لا سيما تاريخ مصر." كانت تدمر في عهدها محط مشاهير المفكرين والفلاسفة أمثال كاسيوس لونجينوس مستشارها الذي قتله القيصر جاليانوس لأنه يحرضها على الرومان،(٦٦) وكاتب رسائلها الضليع في الشؤون الإغريقية نيكو ماخوس، الذي أعدم هو الآخر. كان قيصر لا يغفل ولا ينام عن هذه الملكة المثقفة الطموحة. إيمانها بحرية الفكر جعلها متسامحة مع كل العقائد. ضمت تدمر اليهود الفارين من القدس لاضطهاد القيصر تيتوس (٧٠ م) لهم، وكان الأسقف بولس السميساطي مقربا من زنوبيا، مع أن مجمع إنطاكية حكم عليه بالهرطقة وعزله. لهذا اعتبرها اليهود نصرانية واعتبرها النصارى يهودية. أما هي "فكانت تعتقد في وجود الله وترى التوحيد. رأت الخالق كما يراه الفلاسفة."

سعت زنوبيا دائما لدعم أركان مملكتها وحسن إدارة شؤونها. لذا استشعرت روما الخطر. قرر جاليانوس، بتحريض من الشيوخ، القضاء عليها. تظاهر بإرسال جيش إلى الشرق لمحاربة سابور الفارسي، ولم تكن هذه المناورة لتغيب عن زنوبيا، "فاستعدت لملاقاة جيش الرومان والتحمت فعلا بكتائب روما وانتصرت عليها انتصارا باهرا، فولت هاربة تاركة قائدها هرقليانوس قتيلا في المعركة." كَمَنَ جذر الانتصار في استراتيجية عربية استخدمتها الملكة. اعتمدت سياسة التقرب من الأعراب والاعتماد عليهم. عملت على تكوين دولة عربية قوية فكان من الطبيعي أن تتجه لمصر. اتصلت بالوطنيين المصريين وعلى رأسهم تيماجينيس، وقام الثري السكندري فيرموس بتمويل حملة تدمر. انتهزت فرصة خروج بروبوس، ممثل القيصر في مصر، بأسطول الإسكندرية لتأديب القوط، فاجتاح القائد زبدا قوات الرومان وعين تيماجينيس نائبا للملكة وحاكما على مصر. ورغم عودة بروبوس السريعة فقد هزمت روما للمرة الثالثة خلال سنتين، وانتصرت قوات مصر وتدمر عند بابليون. عندما اضطرت روما إلى الاعتراف بالوجود التدمري في مصر، اشترطت أن تبقى تحت سيادتها. اعتبرت

زنوبيا السياسية، موقف روما اعتراف بالأمر الواقع. أما المصريون فأحسوا بالمرارة عندما طلب منهم أن يقسموا يمين الولاء لقيصر. كانت هذه غلطة زنوبيا الأولى. كان جاليانوس قيصر قد قتل بعد هزيمة قواته في تدمر، والذي وقع معاهدة اعتراف بوجود تدمر في مصر هو خليفته أورليانوس قيصر، لذلك لم يلبث شيوخ روما أن عادوا للضغط على قيصر عندما انتهى من تأديب الجرمان، ليتدخل في الشرق.(٦٧) عرفت زنوبيا، من عيونها في روما، بهذا القرار فاتخذت زمام المبادرة. ألغت اتفاق الهدنة مع روما، وزحفت بقواتها حتى بلغت خلقيدون، مما اضطرها لسحب قواتها من مصر. بالطبع انتهز الرومان الفرصة واستردوا مصر. كانت خسارة مصر خسارة استراتيجية، لأنها ما إن فقدتها حتى توقفت خطط الملكة العسكرية الهجومية. إذ لم تلبث أن سقطت آسيا الصغرى وبلاد الشام. وعندها تشجع أورليانوس قيصر فقدم بنفسه على رأس قواته وعبر البسفور، واستعد لدخول بلاد الشام، لكنه تهيب الدخول مع زنوبيا في معارك فوق الأرض العربية. في فترة الانتظار مارس الرومان الحرب النفسية ضد زنوبيا. أشاعوا أن اليهود تنبؤوا بتدمير تدمر، وقالوا، "سيحتفل الإسرائيليون في أحد الأيام بعيد هلاك ترمود [تدمر]، كما هلكت ثمود [ثمود]." رددت هذه القصص كل القوميات التي قهرتها زنوبيا، وأخذت المدن التي كانت تساندها تنفض عنها.

تهيأت زنوبيا لملاقاة أورليانوس عند أنطاكية، فارسة على رأس جيشها تحارب في الطليعة. تمكن فرسان تدمر من تشتيت الكتائب الرومانية في الموقعة الأولى. دونما دخول في تفاصيل، انتصر الرومان في المعركة الثانية، فانسحبت زنوبيا إلى حمص، حيث كانت الهزيمة التي اضطرتها للجوء إلى عاصمتها. وكانت معركة العاصمة بالغة الضراوة. سخر السيناتوس في روما من عجز قيصر أمام أسوار مدينة صحراوية والتغلب على امرأة. في هذا الجو النفسي والسياسي والعسكري العاصف، اضطر أورليانوس أن يعرض على زنوبيا التسليم مقابل العفو والسلامة والملجأ الآمن في مدينة يعينها مجلس الشيوخ. كان رد زنوبيا عنوانا للإباء، "إن ما التمسته مني في كتابك لم يتجرأ أحد من قبلك أن يطلبه مني في رسالة. أنسيت أن الغلبة بالشجاعة، لا بتسويد الصفحات. إنك تريد أن استسلم لك؟ أتجهل أن كليوباتره آثرت الانتحار على حياة في عار الفرار."

كان من حسن حظ الرومان أن الفرس، لانشغالهم بفتنة داخلية، لم ينتهزوا الفرصة ويهاجموهم، كعادتهم. ولما كان الرومان يزدادون عددا وعدة، قررت الملكة أن تخرج بنفسها للاتصال بالفرس، لعلها تحصل على دعم منهم. تسللت ليلا، وكادت تنجح في عبور نهر الفرات عند دير الزور. إلا أن الحظ نفسه كان قد قرر الانتقال إلى المعسكر الآخر. فجأة، والملكة تهم بالنزول

إلى الزورق الذي سينقلها للشاطئ الشرقي، انقض عليها فرسان روما. لو عبرت لتغير كل شيء. أخذوا ملكة الشرق أسيرة.

تعددت روايات النهاية. قالت الرواية الغربية أنها عاشت في بقعة نائية في إيطاليا حتى ماتت. وأكدت الرواية الشرقية، وبعض الروايات الغربية، أنها انتحرت بسم مخبأ في خاتم، سربه إليها جندي من أصل عربي اسمه عمرو، أو تناولته هي عندما أراد القبض عليها خائن اسمه عمرو فانتحرت وهي تقول، "بيدي لا بيد عمرو!"

بداية نهاية الأكاسرة

عندما كان أذينة التدمري يطارد سابور بن أردشير، في القرن الثالث الميلادي، حتى فر تاركا له ماله وعياله، كان عرب الحيرة لا يهاجمون بل يناوشون. جرت العادة، منذ عهد كسرى أنو شروان، أن عير كسرى تحرس من المدائن حتى تصل إلى النعمان بن المنذر في الحيرة، وهو يخفرها برجال من بني ربيعة حتى هوذة بن علي في اليمامة، الذي يخفرها بدوره حتى يسلمها لتميم التي تسير بها إلى اليمن مقابل أجر.(٦٨) عندما وصلت العير اليمامة ذات مرة ، وكانت تحمل قسيا وسهاما، قال هوذة للأساور الذين يرافقونها، "انظروا الذي تجعلونه لبني تميم فأعطونيه، وأنا أكفيكم أمرهم، وأسير بها معكم حتى تبلغوا مأمنكم."(٦٩) ظن هوذة أن بني تميم لن يجرؤوا على مهاجمة عير كسرى الذي حارب الروم واستولى على إنطاكية منهم. لكن تميماً عندما بلغها الخبر خرجت إلى القافلة واستولت عليها، ليس هذا فحسب بل قتلت بعض الأساورة وأسرت هوذة نفسه حتى دفع لها ثلاثمائة بعير فدية عن رأسه. لم تكن واقعة تميم مع قافلة كسرى حادثة عرضية. كانت مثل هذه المناوشات أمرا معتادا. قد يسارع أذناب كسرى من العرب برأب الصدع واسترضاء القبيلة المتمردة، أو يرد هو الصاع صاعين، ويعمل السيف في المارقين كما حدث في يوم الصفقة، الذي سجل يوما من أيام العرب، وكان بالفعل صفقة بين كسرى وهوذة انتقاما من بني تميم لقتلهم الأساورة واستيلائهم على أموال كسرى.(٧٠)

لم تمض أربعة قرون على معارك زنوبيا مع الروم حتى كان أعراب غربي الرافدين يدخلون في مواجهة تاريخية مع الفرس، في موقع ماء لبكر قريب من الكوفة اسمه ذي قار. اختلف المؤرخون في تاريخ المعركة. "ذهب روتشتاين إلى أنه عام ٦٠٤ م، وذهب نولدكه إلى أنه بين ٦٠٤ و ٦١٠ م.(٧١) وأكثر أهل الأخبار أنه وقع بعد البعث." وقد أورد الرواة على اختلافهم، ربما لأول مرة، معركة ذي قار في رواية واحدة، يكاد الحافر فيها ينطبق على الحافر. وقعت الحرب في ٦٠٥ م إثر مقتل النعمان

بن المنذر في سجن كسرى.(٧٢) وقد غضب كسرى عليه إثر دسيسة قام بها زيد بن عدي لمظنة أن النعمان قتل أباه. كان للملوك الأعاجم "صفة عن النساء مكتوبة عندهم. وكانوا يبعثون في طلب من تكون على هذه الصفة."(٧٣) ذهب زيد إلى كسرى وأبلغه أنه سمع أن الملك أرسل في طلب نساء، فَلِمَ يذهب بعيدا "وعند عبدك النعمان من بناته وأخواته وبنات عمه وأهله أكثر من عشرين امرأة على هذه الصفة." قال زيد هذا الكلام وهو يعلم أن العرب لا يزوجون الفرس، فما بالك بملك العرب النعمان الثالث. لم يكد النعمان يقرأ رسالة كسرى حتى عزت عليه نفسه وقال لزيد في حضور رسول كسرى، "أما في مها السواد وعِين فارس ما يبلغ به كسرى حاجته؟!" ردا على سؤال الرسول عن معنى المها والعين، أجاب زيد بالفارسية، "كاوانس أي البقر. أجاب النعمان بأدب على كسرى، إن طلب كسرى ليس عندي." فكان أن استدعاه كسرى.

ترك النعمان نساءه وأفراد أسرته عند هانئ بن مسعود الشيباني، سيد بني شيبان، قبل ذهابه إلى كسرى في رحلة الموت. لم يكد يدفن النعمان حتى أرسل كسرى إياس بن قبيصة، الذي خلف النعمان في إمارة الحيرة، ليجمع ما خلفه ابن المنذر ويرسله إليه. "كان هانئ تعهد للنعمان: قد لزمني ذمامك، وأنا مانعك مما أمنع نفسي وأهلي وولدي منه، ما بقي من عشيرتي الأدْنين رجل." لذا لم يرض هانئ بتسليم أي شيء قائلا لابن قبيصة ما موجزه: أنا رجل استُودع أمانة، فهو حقيق أن يردها على من أودعه إياها، ولن يسلم حر أمانة. غضب كسرى، فمن هو شيخ بني شيبان هذا؟! واستعد للحرب. وأخذت عشيرة بكر بن وائل، وشيبان بطن من بطونها، تستعد هي الأخرى للحرب. نصح دهاقنة الحرب الفرس كسرى أن يترك بكر حتى موسم الصيف، "أمهلنا حتى نقيظ، فإنهم لو قد قاظوا تساقطوا على ماء يقال له ذو قار تساقط الفراش في النار، فأخذتهم كيف شئت." أي أن الفرس هم الذين اختاروا وقت ومكان المعركة. وبالفعل جاءت بكر بن وائل عندما حل الصيف ونزلت بالقرب من ذي قار. عندها ولى كسرى النعمان بن زُرْعة قائدا على تغلب والنَّمر، وخالد بن يزيد البهراني على قُضاعة وإياد، وإياس بن قبيصة، ومعه كتيبتاه الشهباء والدّوسر، قائدا عاما على كل العرب، وكانوا ثلاثة آلاف.(٧٤) كما عقد للهامرز التتري على ألف من الأساورة، وألف آخرين معهم الفيلة بقيادة جلابزين.

بمجرد وصول قوات فارس مرابع بكر بن وائل، تقدم منهم النعمان بن زُرْعَة يخيرهم بين ثلاثة: "إما أن يعطوا بأيديهم [يستسلموا] فيحكم الملك فيهم بما شاء، وإما أن يعروا الديار [يرحلوا]، أو يأذنوا بحرب." كثر الناصحون بالتروي وإمعان النظر، لأن العرب كانت لم تزل وجلة من يوم الصفقة. علا صوت مثبطي الهمم، "قد أتاكم ما لا قبل لكم به." لكن أمام الإصرار على التمرد من

أجل الكرامة، وقفت هند بنت النعمان فاستنهضت الهمم، فتقدم هانئ بن مسعود بقواته إلى مشارف النبع. واتجه حنظلة بن ثعلبة، سيد بكر بن وائل، إلى وضين (سرج) راحلة امرأته فقطعه، ثم أخذ يقطع وضُن رواحل نساء العرب، وبعدها صاح في قومه، "ليقاتل كل رجل منكم عن حليلته." ووقف هانئ بن مسعود فخاطب الناس، "يا قوم مهلك مقدور خير من نجاء معرور. إن الحذر لا يدفع القدر، وإن الصبر من أسباب الظفر. المنية ولا الدنيّة...يا قوم جدُّوا فما من الموت بد... يا آل بكر شدُّوا واستعدوا، وإلا تشِدُّوا تُرَدُّوا." وقامت النساء تهزج وتنشد محرضة محمسة الرجال. وارتجلت امرأة من عِجْل:

إن تهزِموا نعانق ونفرش النمارق

أو تُهْزَموا نفارق فراق غيرِ وامق

لم يكن الأعراب أقل خبرة عسكرية. وضعوا بني عجل في الميمنة، في مواجهة جلابزين، وعلى رأسهم حنظلة بن ثعلبة. وفي الميسرة، في مواجهة الهامرز، بنو شيبان وعليهم بكر بن يزيد بن مسهر، وأفناء بكر في القلب وعليهم هانئ بن مسعود. بدأت المعركة بخروج أُسوار في أذنيه دُرّتان، ويطلب النـزال. برز إليه يزيد بن حارثة من بني يشكر "فشد عليه بالرمح فطعنه ودق صُلبه وأخذ حليته وسلاحه. ثم دعا الهامرز إلى المبارزة فخرج إليه الحارث بن شريك فقتله، فبدأت المعركة." لم تكن معركة ذي قار معركة واحدة، بل جملة معارك استغرقت ثمانية أيام، كلها حول ذي قار. دارت معارك طاحنة أظهرت عمق التمرد على المحتل ومدى ما بلغه الحس القومي في الإنسان العربي. لذا نرى قبيلة إياد، وكانت في جيش كسرى، ترسل إلى بكر تسأل، "أي الأمرين أعجب إليكم، أن نطير تحت ليلتنا فنذهب، أو نقيم ونفر حين تلاقون القوم؟" فجاءهم الرد، "بل تقيمون، فإذا التقى الناس انهزمتم بهم." كان هذا في اليوم الأول، وبعد عدة مواقع في عدة أيام، كانت الحرب فيها سجالا، وضع العرب خطتهم النهائية التي حسمت الأمر لهم. صنعوا كمينا بقيادة يزيد بن حِمار السّكوني، وتظاهروا بأن الفرس نجحوا في عزل يمين الجيش عن يساره. فلما انقض الفرس لتصفية الجيش العربي، هجم يزيد على قلب جيش كسرى، فانهزم . طاردت بكر الفرس وأحلافهم من العرب وهي تمعن فيهم قتلا طيلة النهار الثامن وليلته، حتى طلع عليهم النهار "وقد شارفوا السواد [العراق]، ودخلوه في طلب القوم."

أعتقد أنه بات واضحا أن القضية لم تكن أبدا قضية مقتل النعمان. لم يتحالف العرب إلا للتمرد على الظلم، للتمرد على المهانة، على غطرسة القوة وسيطرة الأجنبي. لم تكن مطالبة الفرس

بنات النعمان غير القشة التي قصمت ظهر البعير. تماما كما كان مقتل أذينة زوج زنوبيا ومستشاريها. لم يدر ببال الطغاة أن الكبت يؤدي إلى الانفجار ويولد التمرد الذي عندما تندلع ناره وتتصاعد ألسنة لهبه تحرك الجميع، حتى المتردد والساكت. **علاوة على أن معظم قبائل الشام التي ساندت زنوبيا، وقبائل بكر بن وائل في الحيرة كانت مسيحية، رأت في قيصر وكسرى طواغيت يفتح النضال ضدهم ملكوت السماوات للحزانى والمضطهدين.** وإن ننسى لا ننسى شعاراتهم العابرة للقرون. خمسة عشر قرنا، وحتى يومنا هذا، لا زلنا نردد كلمات هانئ بن مسعود **المنية ولا الدنية، الحذر لا يمنع القدر.**(٧٥) من هذا الذي لا يجول بخاطره أحيانا، ويدفع الدماء حارة في عروقه:

والقـوس فيهـا وتـر عـُرُدّ　　　مثل ذراع البكر أو أشد
قد جعلتْ أخبارُ قومي تبدو　　　إن المنـايـا ليـس منهـا بُدُّ
نفسي فداكـم وأبي والجـدوُّ

هكذا كنا، ويجب أن نبقى، ونظل دوما.. متمردين.

هوامش الفصل الثاني

١) رحاب بغي من مدينة أريحا التي سكنها الكنعانيون، وهي أقدم مدينة مسورة في العالم. كان بيت البغي رحاب على سور المدينة، له باب أمامي داخل المدينة وباب خلفي خارج السور. عندما أراد يوشع بن نون إدخال العبرانيين أرض كنعان امتنعت عليه أسوار أريحا و لم يستطع دخول البلد إلا عندما فتحت رحاب لهم الباب الخلفي فتسلل منه المسلحون. أصبحت رحاب رمزا للبغاء والخيانة.

٢) المكابيون لقب أطلق على سلالة متتيا الكاهن وأبنائه الخمسة بعد ثورتهم على انطيوخس ايفانس ملك سوريا لتدنيسه هيكل أورشليم ١٦٥ ق. م. عاشوا في فلسطين وجمعوا بين الحبرية والملك حوالي ١٣٠ سنة. يعرفون بالحشمونيين.

يهودا المكابي هو الذي حارب أنطيوخس وقتل في الحرب سنة ١٦٠ ق. م.

٣) إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة ٣٠٠٠ عام/ ترجمة رضى سلمان. – ط ٦. – بيروت: شركة المطبوعات للترجمة والنشر، ٢٠٠١. ص ٦٩.

بروفيسور إسرائيل شاحاك أستاذ سابق للكيمياء العضوية بالجامعة العبرية في القدس. علماني تقدمي، ومن الناشطين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان في إسرائيل والأراضي الفلسطينية المحتلة. لا يستطيع الصهاينة المزاودة عليه لأنه من مواليد بولندا وأحد الناجين الذين استطاعوا الهرب من معسكرات الاعتقال النازية.

٤) لا يجب غسل الأيدي تحت حنفية. ينبغي غسل كل يد على حدة في ماء من قدح (له حجم صغير محدد) يمسك باليد الأخرى. بهذه الطريقة لا يمكن تنظيف يدي المرء إذا كانتا قذرتين فعلا. والكابالاه في طقوسها السرية تتشدد في هذه الأمور ومن بينها قواعد دقيقة تتعلق بالسلوك في دورة المياه، أما في الخلاء فعلى اليهودي ألا يتغوط في الاتجاه الشمالي الجنوبي لأن الشمال مرتبط بالشيطان.

٥) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر الخروج. الإصحاح ٢١/ ٢٨ – ٢٩.

٦) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر الخروج. الإصحاح ٢١/ ١٧.

٧) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر اللاويين. الإصحاح ١٩/ ١٨.

٨) يعني التلمود في الأصل التعليم. وهو مجموعة التفسيرات والتوضيحات التي احتاج إليها اليهود في الشتات،بعد فقدان العلماء الأوائل والأحبار، لتهتدي الأجيال الجديدة بها في معرفة الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا. لهذا يوجد تلمودان.: الفلسطيني والبابلي. المشنا (النصوص) هي نفسها في الاثنين. أما الجمارا (الشروح) فهي في البابلي أربعة أمثالها في الفلسطيني. لغة المشنا هي العبرية الجديدة، ومعظمها نصوص قانونية وقرارات (هالاكاه). أما الجمارا فجزء منها قصص هاجادا.

٩) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر اللاويين. الإصحاح ١٩/ ١١.

١٠) لمامات من اللمامة أي ما يتساقط من حبات الحنطة أو الفاكهة. هي البقايا أو المعطوبات، وتسمى البرارة في بعض المناطق الزراعية.

١١) سومر منطقة في جنوب ما بين النهرين استوطنها السومريون، وهم شعب غير سامي، في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد.

١٢) الحكيم فيلون (٢٠ ق.م. -٥٤ م) فيلسوف يهودي من مواليد الإسكندرية. حاول شرح الدين بتعابير الفلسفة اليونانية، وأكثر استعمال الطريقة الرمزية. له تأثير كبير على آباء الكنيسة الشرقية وفلاسفة العرب.

١٣) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ١٢/ ١٤-١٦.

١٤) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ٦/ ١-٢.

١٥) تردد استعمالنا لبني عابر تمييزا للعشيرة الهامشية البدوية. وهم أبناء عابر بن شالح بن أرفكشاد بن سام المولود بعد الطوفان حسب التوراة. فسام هو أبو كل بني عابر. (سفر التكوين. الإصحاح ١٠/ ٣١) وعابر جد إبراهيم وكل العبرانيين.

١٦) سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث. – ط ٢. – القاهرة: سينا للشر، ١٩٩٣. ص ١٨٢.

١٧) سيد محمود القمني، رب الثورة: أوزريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة. – ط ٢. – القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة، ١٩٩٩. ص ٢١٨ – ٢٢٣.

١٨) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٢٧/ ٤٦.

١٩) الكتاب المقدس. العهد القديم. إنجيل متى. الإصحاح ٦/ ٩ – ١٥.

٢٠) روبير ارون مؤرخ فرنسي متعصب ليهوديته.

٢١) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٣/ ١١ – ١٢.

٢٢) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٤/ ١٠.

٢٣) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٠/ ٦.

٢٤) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٥/ ٢٤.

٢٥) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٢٣/ ٢١، ٢٢.

٢٦) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٢/ ٢٤.

٢٧) عباس محمود العقاد، الإسلاميات ١. – المجلد ٥. – بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤. ص ٧٢.

أيليا (٨٨٠ – ٨٥٠ ق. م) من أنبياء إسرائيل اعترض على عبادات إيزابل زوجة أحاب الوثنية التي أدخلتها على اليهودية. وهو تلميذ اليشع.

٢٨) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٢٣/ ٣٧.

٢٩) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ١٧.

٣٠) سعيد عشماوي، أصول الشريعة. – ط ٣. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢. ص ٢٧.

٣١) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٢٣/ ٢٣.

٣٢) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر أرميا. الإصحاح ١٦/ ١١.

٣٣) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ١٩.

٣٤) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ٤٣، ٤٤.

٣٥) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر أرميا. الإصحاح ٧/ ٩، ١٠.

٣٦) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٢٣/ ٢٧.

٣٧) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ٢١، ٢٢.

٣٨) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ٢٧، ٢٨.

٣٩) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ٣٣، ٣٤. وفي القرآن ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم.﴾ (سورة البقرة. الآية ٢٢٤).

٤٠) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٢/ ٥، ١١، ١٢.

٤١) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ٢١/ ٩ – ١٢.

٤٢) الكتاب المقدس. رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس. ٧/ ٨، ٩.

٤٣) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ٣١، ٣٢.

٤٤) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ١٣، ١٤.

٤٥) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٥/ ١٩.

٤٦) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٦/ ٢٤.

٤٧) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٩/ ٢١.

٤٨) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٩/ ٢٣، ٢٤. لهذه الآية شبيه في القرآن ﴿إن الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك بجزي المجرمين.﴾ (سورة الأعراف. الآية ٤٠).

٤٩) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٢١/ ١٢، ١٣.

٥٠) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٣/ ٣٦ – ٤٣.

٥١) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ١٣/ ١٥.

٥٢) ارنست رينان (١٨٢٣ – ١٨٩٢) باحث وعالم لغة ولاهوت. أستاذ كرسي الدراسات العبرية بالكوليج ده فرانس. فصل في ١٨٦٢ بسبب منهجه حول الطبيعة الإنسانية للمسيح، وعاد عميدا لها في ١٨٨٣. استعمل منهج النقد التاريخي في معظم أعماله، أهمها «مصادر وتاريخ المسيحية».

٥٣) Engels, F. Marx and Engels: basic writings. - Glasgow: Collins, 1969. p. 209.

٥٤) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ٨. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ٧٦.

٥٥) ترددت هذه الأخبار عند جواد علي في «المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام». الجزء ٦، ص ٤٦٣ – ٤٧١؛ وخليل عبد الكريم في «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية»، ص ١٠٦ و١٠٧؛ وأحمد أمين في «فجر الإسلام»، ص ٢٦ – ٢٨.

٥٦) أبو فرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ١٤. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص٤٠.

٥٧) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٦. – ط ٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٤٩١.

٥٨) **الناصريون** تسمية قديمة عرف بها النصارى، وذلك نسبة لمدينة الناصرة التي بدأ منها المسيح دعوته.

٥٩) **الجرمان** شعب آري حصره الرومان وراء نهر الراين حتى القرن الرابع قبل الميلاد، وهم أهالي ألمانيا القديمة. كانت روما تعتبرهم قبائل بربرية. **الغال** اسم أُطلق قديما على المناطق التي تشمل فرنسا وبلجيكا وشمال إيطاليا وفتحها القائد الروماني يوليوس قيصر بين ٥٨ و ٥٠ قبل الميلاد. وكانوا دائمي الإغارة على حدود الإمبراطورية الرومانية.

٦٠) هنالك خلاف في المراجع بين إذا ما كانت الخامسة أو السابعة. المهم أنها ملكة مصر كليوباتره المولودة حوالي ٦٩ ق. م. والتي تولت العرش في ٥١ ق. م. وانتحرت في ٣٠ ق. م.

٦١) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٣. – ط٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٨٢.

٦٢) فاليريانوس قيصر روما (٢٥٣ – ٢٦٠ م) اشتهر باضطهاد المسيحيين. أسره سابور بن أردشير. ناب عنه ولده جاليانوس وهو في الأسر، وأصبح قيصرا بعد مقتل والده.

٦٣) سابور بن أردشير (٢٤١ – ٢٧٢ م) ملك فارس. هاجم ونهب أنطاكية ومدن سوريا الشمالية وأسيا الصغرى. لم ينهي أذينة التدمري المعركة معه، وأنهاها القيصر أورليانوس الثالث إثر هزيمة زنوبيا.

٦٤) طيسفون مدينة قديمة جنوبي بغداد. من القرن الثاني قبل الميلاد اتخذها الفرثيون عاصمة لهم فترة من الزمن. هدمت تماما. يقال إن المدائن بنيت على أطلالها، وعلى أطلال سلوقية التي على الجانب الآخر من نهر دجلة.

٦٥) **الجزيرة** اسم أطلقه الجغرافيون على الأجزاء الشمالية من المنطقة الواقعة بين النهرين دجلة والفرات. كانت ممرا بين العراق وتركيا يتنازعه الفرس والرومان.

نصيبين مدينة فيما بين النهرين، في تركيا حاليا، مهد الآداب السريانية منذ القرن الثالث الميلادي. كانت مركزا للنسطورية من أواخر القرن الخامس إلى أوائل القرن السادس.

٦٦) كاسيوس ديونيسيوس لونجينوس (٢٢٠ – ٢٧٣ م) كاتب وفيلسوف ولد في حمص ومات في تدمر. مستشار الملكة زنوبيا. أعدمه الإمبراطور جاليانوس لتشجيعه زنوبيا على التخلص من الوصاية الرومانية.

٦٧) الإمبراطور أورليانوس (٢١٤ – ٢٧٥ م) هو الذي هزم زنوبيا وأسرها. كان مصلحا متشددا ثبت أركان الوحدة الرومانية. أحاط روما بأسوار لا زالت آثارها باقية. وكان أول إمبراطور خلد في حياته.

٦٨) كسرى أنو شروان (٥٣١ – ٥٧٩ م) حارب جستنيان. أجبر على عقد صلح مع البيزنطيين في ٥٥٥ م. طرد الأحباش من اليمن. كان معروفا بحزمه وإصلاحاته العديد.

هوذه هو القائد الذي أرسله كسرى مع سيف بن ذي يزن لإخراج الأحباش من اليمن، ثم عينه واليا عليها.

٦٩) **الأساور** رجال الجيش من الإقطاعيين الكبار في العهد الساساني. كان كسرى أنو شروان يعتمد عليهم في السيطرة على اليمن والبحرين والبصرة والكوفة وبقي نسلهم إلى ما بعد الفتح الإسلامي.

٧٠) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ١٦. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ٧٦.

٧١) روتشتاين مستشرق ألماني واضع كتاب «تاريخ أسرة اللخميين في الحيرة». ثيودور نولدكه (١٨٣٦ – ١٩٣٠) من أشهر المستشرقين الألمان. له «تاريخ القرآن».

٧٢) كسرى الثاني أبرويز، ملك ساساني (٥٩٠ – ٦٢٨م) احتل أورشليم عام ٦١٤ وانتصر عليه هرقل واغتيل في السجن.

٧٣) هذه الصفات تتجاوز الستين صفة احتفظ بها الأكاسرة منذ أن أهدى المنذر الأكبر إلى كسرى أنو شروان جارية كانت من سباياه إثر غارة على الحارث الأكبر أبي شَمِر الغساني. وكتب إليه بصفاتها وبقيت هذه الصفة إلى أيام كسرى بن هرمز، فأرسل بها إلى النعمان مع زيد ورفيقه، ومنها:، "إني قد وجهت إلى الملك جارية معتدلة الخَلق، نقية اللون والثغر، بيضاء، قمراء، وطفاء، كحلاء، دعجاء، حوراء...شهية القبل...كعبة الثدي...رابية الكفل، لفاء الفخذين، ريا الروادف، ضخمة المأكمتين،الخ.،" مع الكثير من العبارات الخارجة. تفاصيل هذه الأوصاف في «الأغاني»، الجزء ٢، ص ٢٨.

٧٤) الشهباء والدوسر كتيبتان حربيتان كان يزدجرد ملك الفرس جعلهما تحت تصرف النعمان بن المنذر الأكبر ومن يخلفه. كان رجال الشهباء من الفرس والدوسر من العرب.

٧٥) محمد أحمد جاد المولى، أيام العرب في الجاهلية/ محمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. – بيروت: دار الجليل، ١٩٨٨.
معظم المادة عن يوم ذي قار استنادا لهذا المرجع. ص ٦ – ٣٩.

الفصل الثالث

الصعاليك والعبيد.. وأرستقراطية مكة

أبا هند فلا تعجل علينا   وأنظِرنا نخبرك اليقينا
بأنّا نورد الرايات بيضا   ونصدرهن حمرا قد روينا
ونشرب إن وردنا الماء صفوا   ويشرب غيرنا كدرا وطينا
إذا بلغ الفطام لنا صبي   تخر له الجبابر ساجدينا

عمرو بن كلثوم

الغارة والسبي

لم يتخل الإنسان أبدا في تمرده الدائم على حكم الإعدام الجماعي، سواء آمن بالعالم الآخر أو لم يؤمن، عن جانبه المتمرد على العوز والحاجة، لعل الحياة تكون أفضل، أو لمجرد تحقيق العدل والإحساس بالمساواة. بل يصبح التمرد ضرورة ملحة في البيئة المحرومة من الزرع والضرع، البيئة التي يعتمد فيها الناس على ما تجود به السماء، إن جادت. ولما كانت بادية الجزيرة العربية، في أغلبها، صورة للجدب والإملاق، كان البدوي مضطرا للتمرد على الموت جوعا وعطشا بأن يقاتل من أجل جرعة ماء أو كسرة خبز من شعير. هكذا جعلتهم البيئة الصحراوية "يرون أنهم لم يخلقوا إلا للقتال و لم يعدهم الدهر إلا للصراع والنزال، وأنهم لا ينبغي أن يتناولوا رزقهم إلا من سيوفهم ورماحهم. ما كان يميز البدوي أو الأعرابي هو إيمانه الراسخ بأن رزقه يأتي من رمحه وسيفه فحسب."[١]

يتحدث الرواة عن الغارة كوسيلة من وسائل العيش في البادية. كانت القبيلة تغير على قبيلة أخرى لمقاومة الجوع والحاجة في معظم الأحيان. و لم تكن هذه الغارات أمرا طارئا في حياة القبائل، بل إن "أوقات اللا غزو أو اللا إغارة أو اللا حرب هي الاستثناء، أو هي هدنة لالتقاط الأنفاس لشن غارة أو غزوة قادمة وشيكا." وقد حاول كثير من الباحثين الزعم بأن الغزو جبلة أو طبيعة بدوية تدفعهم للقتال الدائم، وإن لم يجدوا من يقاتلوه قاتلوا أنفسهم! ونبشوا بين دفاتر التراث فعثروا على قصيدة فيها بيت يقول:

وأحياناً على بكر أخينا   إذا لم نجد إلا أخانا[٢]

إلا أنني أفضل الولوج إلى موضوع الصراعات القبلية والغزو والسبي من نفس الباب الذي ولجه كارل ماركس عندما تحدث عن **الدين أفيون الشعوب**. لا يكفي أن ترفض تعاطي الأفيون، بل يجب البحث عن الأسباب التي أدت إلى هذا التعاطي. لهذا عندما نتكلم عن الغارة والسلب في الجزيرة العربية يجب أن نبحث عن الأسباب التي أدت إلى حدوث هذه الظاهرة. يرى حسين مروه، مثلا، أن السلطة في البادية كانت تستند إلى المال. لهذا حرص رئيس القبيلة أو العشيرة على أن يكون ذا مال يمكنه من "السيطرة على أفراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة بأوضاعهم المعيشية."[٣] فإن لم تكن لشيخ القبيلة مصادر طبيعية للثروة، كان عليه الحصول على المال بالسطو على القبائل والتجار والقوافل، بكافة الوسائل. يجد المتعمق في هذه الصورة أن التمرد على الحاجة كان هو الباعث على الغزو. أو لم يقل أبو ذر الغفاري "عجبت لجائع كيف لا يخرج شاهرا سيفه." لهذا

أتفق تماما مع جواد علي عندما يقول، "الغزو في تعريف علماء اللغة [هو] الطلب...والغزو حاصل ظروف طبيعية واقتصادية واجتماعية، ألمت بالأعراب وأجبرتهم على ركوب هذا المركب الخشن. كارهين أم مختارين فليس للأعرابي للمحافظة على حياته ولتأمين رزقه غير هذا الغزو."(٤) كان الغزو أهم مورد من موارد الرزق، لا سيما أيام القحط وانحباس المطر. عندما ينحبس المطر يكون من الطبيعي الانتقال من المكان المجدب إلى مكان آخر فيه ماء جار "والاستيلاء عليه عنوة وقهرا، أو صلحا بغير قتال." كان كثيرا ما يحدث التفاهم إن كان الماء يكفي القارين والوافدين، أو وجد أصحاب الماء ألا قبل لهم بمقاومة الغزاة. كما كانت الغزوات تقع أحيانا طمعا، أو لخصومة بسبب زواج أو طلاق، أو لمجرد الحسد والتنافس. إلا أن هذه كانت استثناء من القاعدة. لكن يدخل في موضوع غاراتنا القبائل الضاربة على أطراف الحضارة على من جاورهم من حضر، إذ اختلط فيها الغزو طلبا للرزق بالنزعة القومية في إرهاصاتها الأولى، "لذلك استعملت حكومات العراق والشام عدة وسائل لكبح جماح الأعراب المغيرين، من جملتها إقامة مسالح [ثكنات] بنيت في أطراف البوادي، وفي نهايات الطرق التي توصل إلى الحضر، تضع فيها قوات مسلحة نظامية وغير نظامية من أصحاب الإبل [الأغنياء] لمقاتلة الأعراب." بهذا تطورت هذه الغارات من تمرد قومي على الأجنبي المرفه إلى تمرد طبقي على ابن العم الثري المتحالف معه. مما يدل على خطورة هذه الغارات أن الثكنات المسلحة التي على التخوم الفارسية والرومية أخذت تقدم الميرة والأطعمة من مستودعاتها إلى سادات القبائل المغيرة تأليفا لقلوبهم ودرءا لخطرهم. بل إن هذه الغارات كانت من الأسباب الرئيسية لإقامة إمارة الحيرة على تخوم فارس، وإمارة الغساسنة على تخوم الشام حيث كان الروم.

خلاصة القول إن الغزو، الذي هو الطلب، لم يكن جبلة العرب، بل كان تمردا على الحاجة. أولا، لأن الغارات ارتبطت بسني الجدب وانحباس المطر. ثانيا، إن ضنك العيش والفقر كان شيمة القبائل المغيرة، وإن طمع القبائل الغنية في القبائل الفقيرة كان استثناء من القاعدة. ثالثا، كون الغزو للطلب، أي للغنم، أي غزو من ليس عنده لمن عنده جعله يبقى حتى عصر الإسلام، لا يجد فيها الأعرابي غضاضة رغم منع الإسلام له.

عامة، اعتادت القبائل أن تغير وجه الصباح حتى يؤخذ العدو على غرة. لكن هذا لم يمنع من حدوث غارات الليل وكانت تسمى البيات. تعني الغارة، في الأصل، دفع الخيل على من يراد الإغارة عليهم. الغارة غير الحرب لأنها خاطفة، يتبعها انسحاب سريع.

أيام العرب

لم تنل غزوات القبائل الصغيرة الفقيرة حظها من التدوين، وإن كانت هي الغالبة الشائعة. بينما خلد الشعر العربي القديم الغزوات الكبيرة التي قامت بها عدة قبائل أو عشيرة مشهورة على قبائل وعشائر معادية. خلد الشعر ذكرها حتى وجدت لها في عصر التدوين مكانا فسيحا في كتب الأخبار والأدب. عرفت في كتب الأقدمين باسم **أيام العرب** أو **أيام القبائل**. من بينها معارك قامت بين بطن قبيلة واحدة، مع ذلك لم تفتقر إلى أهمية لأنها لم تخل من دلالة.(٥)

تداول العرب قبل الإسلام أخبار الغزوات. صنعت القبائل المنتصرة من أيامها ملاحم. زخرت رواياتها بأخبار أبطالها الشجعان حتى أصبح البطل رمز القبيلة وموضع فخرها، مثل عنترة بن شداد العبسي الذي قايضه أبوه على حريته عندما غزا بعض العرب قوما من بني عبس. قال أبوه، "كر يا عنترة..." فأجابه عنترة، "العبد لا يحسن الكر، إنما يحسن الحلاب والصر." فقال له أبوه، "كر وأنت حر." رويت القصص عن ملاعب الأسنة وعمرو بن معديكرب، وعشرات الأبطال.(٦) قصص مهما قيل فيها من مبالغات، فإنها لن تصل إلى خيال العبرانيين في أساطيرهم. "فرضت الطبيعة على العربي أن يكون محاربا غازيا، فقد حرمته من خيرات هذه الدنيا...حرمته من وجود حكومة تحميه وتدافع عنه، وحرمته من وسائل الدفاع عن النفس. لا يملك شيئا يكنّ إليه في البوادي ليحمي به نفسه من الرياح السموم وأشعة الشمس والحيوانات المتوحشة. يعاني المرض بمفرده، فليس في البادية طبيب دارس." لم يكن أمامه إلا أن يصبر ويصير محاربا غازيا لا يبالي بالنصر أو الخسارة، بالحياة أو الموت. لم يكن أمامه خيار غير التمرد. لأنه إن استسلم لن يعطف عليه أحد ولن يرق له قلب إنسان. ظن البعض أن محدودية قوة السلاح أضعفت الأعرابي وقدرته القتالية، إلا أن محدودية قوة السلاح، بين سيف ورمح وقوس، هي التي أحدثت توازن القوى ومكنته من التمرد. كما أن طبيعة الغارة والاستحلال ككر وفر سريع كانت تتلاءم مع الضعف والفقر.

لا نملك حتى اليوم كتابا قديما قائما بذاته في هذا الموضوع، لكن أبا الفرج الأصفهاني استقصى أيام العرب في كتاب، فكانت ألفا وسبعمائة يوم. "لم تكن الغزوات حروبا بالمعنى المعروف. كان منها المناوشات في يوم وبعض يوم، ولم يسقط فيها قتيل واحد. ومنها ما استغرق سنوات، تتجدد فيها الاشتباكات بتجدد المشاكل، وغالبا ما تنتهي بالاتفاق على دفع ديات." لكن قد تبقى القبيلة المنتصرة تفاخر بيومها، فتجر المفاخرة إلى اشتباكات جديدة. إلا أنه تبرز مواقع تتردد على صفحات الأخبار، مثل يوم ربيعة وحرب البسوس وغيرها مما لا يتجاوز العشرة من حيث الأهمية. كانت أهم أسبابها إما

التمرد على أمير أو والي متعسف، أو مجرد تمرد قبيلة صغيرة على هيمنة قبيلة مسيطرة. وربما دب الصراع على مرعى خصيب أو بئر ماء مدرار. اعتادوا على تسمية المعركة باسم المكان الذي وقعت فيه، أو سبب الصراع، أو اسم القبائل المشاركة. منها ما كان بين القبائل القحطانية أو القبائل العدنانية، أو بين قبائل قحطانية وأخرى عدنانية.(٧) وقد اخترت يوم البردان، لأنه من القليل الذي سجل الصراع بين القحطانيين، إلى جوار أنه نموذج لصراعات القبائل.

يوم البَرَدان(٨)

بدأت المشكلة، كالعادة، بغارة لكندة وربيعة على البحرين التي كانت ذات حضارة وتجارة. لما بلغ الخبر زياد بن الهَبُولة القضاعي، وكان ملكا على الشام، خف لغزو أحياء كندة وربيعة، وسبى هند بنت ظالم زوجة حُجْر بن عمرو الكندي، قائد الغزوة وجد الشاعر امرئ القيس. جمع حُجر قواته وحلفاءه من ربيعة لاسترداد السبايا والانتقام، والتقوا في البردان. "نزل حجر في سفح جبل، ونزلت بكر وتغلب وكندة مع حجر دون الجبل."(٩) ألفت النظر هنا لجانب معين من معارك تلك الأيام. يتعجل عوف بن مُحَلّم وعمرو بن أبي ربيعة الذهاب لزياد القضاعي، لعلهما يستردان ما أصاب منهما دون قتال، وكانت زوجة عوف من بين السبايا. وكان بين زياد وعوف مودة سابقة. قال له عوف، "يا خير الفتيان: أرْدُد علي امرأتي." فردها عليه. لكنه عندما رد لعمرو إبله، كان بينها فحل هائج اضطر عمرو ليصرعه، فقال زياد ممازحا، "يا عمرو، لو صرعتم يا بني شيبان الرجال كما تصرعون الإبل لكنتم أنتم أنتم!"(١٠) غضب عمرو ورد عليه الصاع صاعين، "لقد أعطيت قليلا، وسميت جليلا، وجررت على نفسك ويلا طويلا...ولا والله لا تبرح حتى أروي سناني من دمك." ثم اتجه إلى حجر واستعد الطرفان للقتال. هنا يبرز جانب آخر. كان من الممكن أن تنتهي المواجهة بإعادة السبي والمسلوب، إلا أن كلمة تمس الكرامة أهم من المال والعيال. ودارت المعركة التي انتصر فيها حجر ووقع زياد في أسر سدوس الكندي من قضاعة، إلا أن عمرو بن أبي ربيعة الذي لم ينس الإهانة، ما إن رأى زيادا حتى قتله. لكن سدوسا هو الذي فاز بدية الملك من عمرو طبعا...

رأينا في هذه الغزوة القحطانية غارة البادية الفقيرة على الحضر الغني في البحرين. وكيف كان ملك الشام يؤدب المتمردين، ويطمع في نفس الوقت في تمر وسمن البدوي وهو أغلى ما يملك. الأمر الذي رآه سدوس بعينه وهو يتجسس على معسكر ابن الهبولة. وإن المتمرد لا يقف على عتبات الملوك والأقوياء، ولا ينحني أمامهم، رافضا في إباء وشمم النيل من العشيرة ولو استرد كل ما يملك، حتى ولو كان المعتدي زياد بن الهبولة القضاعي ملكا من ملوك غسان.

عشرات من الغزوات، غير هذه، أسقطت من ذاكرة التاريخ. لا يروي التاريخ لنا الكثير عن يوم البيضاء أو البيداء الذي وقع بين القحطانيين والعدنانيين. حدث الصدام لأن مذحج القحطانية أصابها قحط لشح السماء وإملاق الينابيع، فتركت أرضها باليمن "قاصدة متسعا من الأرض، وموطنا جديدا صالحا." فاصطدمت بعشائر معد النازلة بتهامة."[١١] وتهامة هي موطن معد القديم في عرف أهل الأخبار. تصدى لهذا الغزو عامر بن الظرب العدواني شيخ قبيلة عدوان، وهزم الغزاة في موضع البيضاء. هذا اللون من الغزو والغزو المضاد، هو اللون النموذجي للتمرد. الغازي يتمرد على القحط، والمغزو أيضا يدافع عن الحمى لأنه يخشى القحط. هو الصورة المثالية لتمرد الفقراء على الشقاء. الغازي والمغزو يهددهما الخطر نفسه. طرفا هذا الصراع، كلاهما من معسكر العوز والحاجة. الدلالة على أهمية هذه الغزوة، التي أهملها التاريخ، أنها كانت "أول يوم اجتمعت فيه معد تحت راية واحدة، هي راية عامر بن الظرب." و لم تجتمع بعدها تحت راية واحدة إلا مرتين، كانت أهمها يوم اتحدت تحت راية كليب بن ربيعة.

للصبر على الظلم حد

كليب بن ربيعة، حياته ومقتله، صورة معبرة عن التمرد المركب الذي يقود إلى حرب، هي في جانب منها تمرد على الأجنبي المتمثل في الحكم اليمني المعتمد من الأحباش، وفي جانب آخر تمرد على الحاكم عندما يتأله ويستكبر، وفي جانب ثالث تمرد طبقي من الفقراء على الأغنياء درءا لخطرهم وتحجيما لعدوانهم. لم تكن معد العدنانية قبيلة تقطن كلها البادية. كان من قبائلها من يقيم في الحضر، عندهم ما يحرصون عليه ولديهم ما يمكنهم من التمرد. اجتمع لمعد الحكمة والعزة والمنعة، بمقاييس الأعراب في الجزيرة، مما جعلها لا تخضع دوما لطاعة حكام اليمن. وكان زهير بن جناب الكلبي والي اليمن على معد. وكانت كلب التي ينتسب إليها زهير من قبائل قضاعة وتعود لحمير القحطانية. كان جل اهتمام الوالي زهير جمع الأتاوة ليرسلها إلى الحاكم الحبشي في اليمن. يقال إنه كان أبرهة الأشرم صاحب عام الفيل. كان الوالي يخرج في حاشيته لجمع الأتاوة، "يأتي ومعه كاتب وطنفسه يقعد عليها، فيأخذ من أموال نزار ما شاء، كعمال صدقاتهم اليوم." فلما ضجرت نزار وبقية قبائل معد من هذه الجباية القاسية هاجت على اليمن، خاصة وأنهم كانوا في سنة محل. لكن زهيرا ما كان يثنيه شيء عن إرضاء سيده الحبشي. "فما كان منه إلا أن منعهم المرعى، فنقموا منه وأصابهم من ذلك بلاء." لهذا طعن رجل منهم زهيرا وهو نائم. لكنه لم يمت، بل أوعز لمن معه أن يعلنوا وفاته حتى يتمكن من جمع قومه، ثم هجم بهم على بكر وتغلب، فرعي وائل من ربيعة. تمكن زهير، بعد قتال

شديد، من هزيمة بكر، ثم تمكن من هزيمة تغلب. وأسر كليبا بن ربيعة ومن معه وشقيقه المهلهل (الزير سالم) وجماعة من أشراف تغلب. أثارت هذه الهزيمة قبائل ربيعة، فقام ربيعة بن مرة ومن معه من معد بالهجوم على زهير واسترجع الأسرى، وإن بقيت سطوة حكام اليمن.

عادت قبائل العشيرة، إثر تولي كليب رئاستها، لمحاولة التخلص من حكم اليمن. "كان كليب شخصية قوية فاختارته عشيرة معد رئيسا لها...حتى إذا ما استشعرت قوة، أعلنت عصيانها على القحطانيين." كان سلمة بن خالد، المعروف بالسفاح التغلبي، على رأس قوات العدنانيين. أمره كليب أن يوقد نارا عند خزاز ليهتدوا بها.(١٢) فلما بلغ مذحج اجتماع ربيعة ومسيرها، استنفروا أنصارهم من قبائل اليمن حتى وصلت مذحج خزاز ليلا. كان كليب قد أمر سلمة "إن غشيك العدو فأوقد نارين." بمجرد ظهور مذحج أوقد سلمة نارين، فتقدم كليب بجموع ربيعة "واقتتلوا قتالا شديدا، أكثروا فيه القتل، وانهزمت مذحج." انتصرت معد، وعد يوم خزاز من أيام العرب، لأنها حافظت على منعتها ضد اليمن حتى كان الإسلام.

نظرت قبائل معد بعد هذا اليوم إلى كليب "نظرة إجلال واحترام. جعلت له قسم الملك لأنه وحدهم وأنقذهم من ظلم اليمن." إلا أن كليبا أصيب بزهو شديد وخيلاء، فبغى على قومه، وصار يتعسف في إحماء الحمى، فلا يرعى حماه أحد، ولا يصطاد فيه، "ولا تورد إبل مع إبله، ولا توقد نار مع ناره." أحدث كل هذا مرارات في النفوس دفعت إلى التمرد. تمرد فرد لم يلبث أن تبعته القبائل، وانقسمت العشائر العدنانية عندما قصمت قشة ظهر البعير.

كانت البسوس خالة جساس بن مرة، ابن عم كليب وشقيق زوجته جليلة، ضيفة عند جساس، ومعها ناقتها الجميلة وفصيلها الرضيع. يتحدث بعض الرواة أن جليلة بنت مرة، زوجة كليب، لم تدرك ما أصابه من زهو مرضي. فكان تفاخرها بأشقائها، كعادة بنات العرب، ينكأ جراحا في نفس زوجها لم تعي مدى خطورتها. لذلك ما إن مرت إبل جساس، وفيها ناقة البسوس، ذات يوم أمام كليب، حتى سأل لمن الناقة، فلما قيل له إنها لخالة جساس، قال، "أو بلغ من أمر ابن السعدية [أم جساس] أن يجير عليّ بغير إذني؟ إرمِ ضرعها يا غلام!" رمى الغلام ضرع الناقة فاختلط دمها بحليبها. ولما كان قد سبق ورمى فصيلها بسهم قتله وتسامحت البسوس وقتها قائلة، "لئن قتل الفصيل فقد ترك لنا اللبن." أما وقد عاد فلا صبر على المهانة. خرجت صارخة "واذلاّه!" ولكن كليبا كان كمن يسعى لحتفه. تتبع بكر كلها. تتبع أبناء عمومته وأصهاره. إذا مروا بنبع نهاهم عنه، إن مالوا إلى آخر نفاهم عنه، حتى وصلوا بطن الجريب فمنعهم إياه.(١٣) مضت بكر في حال سبيلها حتى وصلت الذّنائب في نجد. لكن كليبا تبعهم وحيّه حتى نزلوا نفس المكان، ووقف هو على الغدير. عندها ذهب إليه جساس

ومعه ابن عمه عمرو بن الحارث، وفي «الأغاني» أنه هو نفسه عمرو بن أبي ربيعة، وقال له، "طردت أهلنا عن المياه حتى كدت تقتلهم عطشا!" رد كليب بغطرسة، "ما منعناهم من ماء إلا ونحن له شاغلون." قال جساس، "هذا كفعلك بناقة خالتي." قال كليب، "أو قد ذكرتها! أما إني لو وجدتها في غير إبل مُرّة [أبو جساس] لاستحللت تلك الإبل بها! أتراك مانعي أن أذبّ عن حماي؟" عندها عطف عليه جساس فرسه "فطعنه برمح فأنفذ حِضْنيه."(١٤) عندها قامت القيامة بين تغلب بقيادة المهلهل بن ربيعة، وبكر بقيادة جساس بن مرة. واضطرت جليلة للانضمام إلى بكر بعد أن طردت من عزاء زوجها. ظل أبناء العمومة يتقاتلون أربعين عاما، حتى كان آخر أيامهم يوم قِضّة. وكان النصر لبكر على تغلب. أسر المهلهل فرده أبناء عمومته لأهله كي تضع الحرب أوزارها. كانت هذه حرب البسوس التي سقط ضحيتها العديد من الطرفين، ليتعلم الجميع أن ليس للاستبداد أرض، وأن لصبر المظلوم حداً.

التمرد داخل القبيلة

تمردت القبائل إذن على الفقر، على الاستبداد، وعلى الأجنبي، لكن كان هنالك تمرد أخطر داخل القبيلة الواحدة، على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. لم يكن التمايز الطبقي وحده الذي أشعل هذا التمرد، إذ لعبت الديانات التوحيدية دورا لا يمكن إنكاره في خلخلة التماسك القبلي، كما سبق أن ذكرنا. لهذا كانت ظاهرة الخلعاء والصعاليك، في عصر ما قبل الإسلام، محصلة طبيعية لمجتمع قبلي لم تعد القبيلة فيه ترمز للتضامن والمساواة، ففقدت تماسكها وهيأت الأسباب القوية للتمرد عليها.

العجيب أن جواد علي، رغم جهده غير المنكر، لم يجد في الخلعاء والصعاليك والمستهترين، على حد قوله، غير كونهم المسببات الضرورية للعصبية القبلية، لردعهم ومنعهم من التطاول على حقوق الناس! "حيث لا حكومة قوية رادعة ولا هيئة حاكمة في استطاعتها الهيمنة على البوادي."(١٥) لم ير إلا أن المستهتر والصعلوك لا يهاب إلا **العصبية والأخذ بالثأر**، لأنه إذا أجرم وعمل عملا ينافي شرفه وشرف القبيلة، عندها يفقد تعصب أهله وقبيلته له..**يكون خليعا** يسقط عن أهله وقبيلته أي واجب يترتب عليهم، كما تسقط عن المتعرضين له بشر كل تبعة تقع عليهم. ولهذا يجب إعلان قرار الخلع. يعلن الأب، "ألا، أني قد خلعت ابني هذا. فإن جرَّ لم أضمن، وإن جر عليه لم أطلب." ويمكن أن تعلنه القبيلة. كانوا في مكة يكلفون مناديا يطوف في الأحياء يعلن الخلع. ثم يضيف جواد علي "تكتل الصعاليك أحيانا وكونوا عصابات تغزو وتغير وتقطع الطريق!" وهذا خلط واضح بين الخلعاء

الذين خلعهم أهلهم والصعاليك الذين تمردوا على قبيلتهم ومجتمعهم لأسباب سنوردها حالا. كما أننا لا نجد أي ذكر للأسباب الذي تدفع الخليع لارتكاب الأعمال التي وجدتها القبيلة "منافية لشرفها، مشينة لسمعتها." السبب الوحيد في نظري لهذا الخلط والتعميم، من أستاذ كبير مثله، هو أنه لم يرد الدخول في مواجهة مع بقايا نظام قبلي لم يزل موجودا في مجتمعه (العراق)، فلم يرد أن يُشْتَمّ من كلامه أي إيجابية تجاه الخلعاء والصعاليك. لكن حسين مروه يقترب من الحقيقة أكثر عندما يقول: لم يكن الصعاليك سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت، بانسلاخها عن جماعاتها وتفردها في الصحراء للسلب والغزو، عن واقعين اثنين لهما دلالة واضحة. عبرت أولا عن تمردها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لأوضاعها وأعرافها مهما لقيت من عوز واضطهاد. وعبرت ثانيا عن حاجة مادية لم تستطع احتمالها في ظل القبيلة.[٦٦] بلغ التمايز الاجتماعي حدا دفع المحتاجين إلى تفكيك علاقاتهم القبلية، مما يشير إلى الانحلال الذي أخذ يتسرب إلى داخل النظام القبلي.

كان الصعاليك أعلى مرتبة من العبيد ويتلون الموالي في السلم الاجتماعي: أمثال عروة بن الورد، وتأبط شرا، والسليك بن السلكة والشنفرى. سموا بالعدائين وذؤبان العرب لسرعة عدوهم. كانوا جميعا فقراء، لكنهم فقراء نبلاء، "لا يهاجمون غير الأشحاء البخلاء من الأغنياء. الإفراز الطبيعي للأوضاع المختلة في شبه الجزيرة العربية، وتركز الثروة في أيدي طبقة محدودة من أغنياء القبائل، بينما الغالبية يعانون الفقر والحرمان. ولا يصيبهم من الغارة إلا الفتات." كان شيخ القبيلة يستأثر لنفسه من غنائم الغارة **بالمرباع** أي ربع الغنيمة، و**الصفايا** وهو ما يصطفيه لنفسه قبل قسمته الغنيمة، و**النشيط**، أي ما حصلوا عليه من مال قبل نشوب القتال، و**الفضول**، وهو ما يبقى غير قابل للقسمة من مال الغنيمة، وهو قدر لا يستهان به لا يبقي لأبناء القبيلة بعده ما يغنيهم عن السؤال.

كان هنالك أيضا **غربان العرب**، أي العرب السود. معظمهم أمهاتهم سوداوات، أو عبدة تسرى بها سيدها فأنجبت ولدا. نشأ هؤلاء الأبناء في مجتمع ينكرهم فيه آباؤهم، ويزدريهم الناس من حولهم، حتى أصبحوا كالعبيد والحيوان المملوك سواء بسواء. وقد جهدوا أن يتميزوا في الرعي أو التجارة، أو حتى مجرد القتال والصراع، مما ينطبق ويصدق على عنترة العبسي:

لئن يعيبوا سوادي لهو لي نسب ... يوم النـزال إذا ما فاتني النسب

لم يبق أمام هؤلاء غير التمرد على الظلم ليقيموا لأنفسهم بأنفسهم مجتمعا فوضويا شريعته القوة ووسيلته الغزو والإغارة.

نبلاء صعاليك .. صعاليك نبلاء

عرف الصعاليك بالشهامة والمروءة. لم يستأثروا لأنفسهم بما ينهبوه من الأغنياء، بل كانوا يقدمونه طواعية واختيارا للفقراء والمعدمين. وجهوا كل نشاطهم لإغاثة المحتاج، وكان أشهرهم عروة بن الورد، الشاعر حامل اللواء الذي نصبه الصعاليك زعيما لهم. جمع الصعاليك من حوله، يشركهم في غنائمه ويرزقهم من رزقه، ويبذل كل جهده لمواساتهم. "فاجتمع حوله صعاليك عبس، واتخذ لهم حظائر آووا إليها." قال أهل الأخبار أن عروة الصعاليك لم يكن فقيرا معدما. كان في وسعه أن يجمع مما غنمه من غاراته ما يجعله غنيا وفي أحسن حال. لكن لأنه صاحب مروءة "تأبى عليه أن ينام شبعان وجاره فقير جائع" فضل أن يعيش فقيرا وسط الفقراء. فلسف عروة الصعلكة. جعل منها موقفا إنسانيا متمردا على الحياة الظالمة أو ظلم الحياة. جعل من الصعلكة حركة متمردة على الظلم الاجتماعي والاستغلال الطبقي، تأخذ من الغني لتعطي الفقير. لهذا كان الجوع ينزل به يكاد يهلكه. فيقول:

أقيموا بني لبني صدور ركابكم   فإن منايا القوم خير من الهزل

جسد شعراء الصعاليك المعروفين المعاني السابقة في قصائدهم. كانت هذه القصائد هي التي مكنتنا من التعرف على هؤلاء المتمردين العظام والصعاليك النبلاء. حتى أن حاتم الطائي، مثال الجود والكرم، يعبر عن لسان حالهم وهو يقول:

غنينا زماناً بالتصعلكِ والغنى   فكلاًّ سقاناه، بكأسيهما الدهرُ

فما زادنا بغياً على ذي قرابة   غنانا، ولا أزرى بأحسابنا الفقرُ

صحيح أن الشعراء الصعاليك جمعوا حولهم آخرين من زعانف المجتمع، حماية لأنفسهم، لكن هذا التجمع أصبح الصورة النموذجية للتمرد الرافض للمجتمع الذي يسيء معاملتهم، بينما هذا المجتمع نفسه هو سبب أزمتهم حتى لم يبق أمام المتمرد الصعلوك من خيار إلا أن ينتزع الاحترام ويفرضه بالعنف . بل إنهم عابوا على المستسلم رضاه بالعيش الذليل، الذي يعيش على صدقات الناس وهو في يده الخلاص بأن ينتزع حقه بالسيف والقنا. لذلك يقول السليك بن السلكة:

فلا تصلي بصعلوك نَئوم   إذا أمسى يُعد من العيالِ

ولكن كل صعلوك ضروب   بنصل السيفِ هامات الرجال

كما كانوا لفقرهم يهاجمون ويهربون راجلين، فلا خيل عندهم ولا مطايا، حتى سموا بالراجلين. وكان يعد من الفرسان من استطاع الحصول على جواد، بل كان بعضهم من خيرة الفرسان. وعن علاقتهم بالجوع حدث ولا حرج. ينزل الجوع بمعظمهم حتى يعتريهم الهزال

والضعف، إن لم يهلكوا ويموتوا. وفي هذا يقول السليك بن السلكة:

وحتى رأيت الجوع بالصيف ضرني إذا تغشاني ظـلال فأسـرف

من شدة الجوع تظلم الدنيا ويغشى عليه. التعالي عليهم مهين والشقاء مرير حتى يهون الموت على الصعاليك. يقول الشنفرى:

إذا مـا أتتـني منيتي لم أبـالها ولم تذر خالاتي الدموع وعمتي

مع التمرد لا يفقد الصعاليك الأمل في احتمال تحسن الأحوال. الأمل، عماد الصعاليك، يعتمد على قوتهم الجسدية، وهو سلاحهم الذي يعينهم على الثقة بالقادم. وفي انتظار الغد الأفضل يتسلح الصعاليك أيضا بفلسفة ذرائعية توجه حركتهم. الشجاعة والإقدام عنوان المقدرة ودليل الرجولة، والانسحاب والفرار ليس مثلبة يعيرون بها. هكذا انتشر الصعاليك في كافة أنحاء الجزيرة العربية حتى أصبحوا قوة يحسب حسابها. اللافت للنظر، الذي لا يخلو من دلالة سياسية، أن الحضر، وفي مقدمتهم قريش، أدركوا أهمية الصعاليك وقوتهم فكانت مكة "مكانا آوى إليه ذؤبان العرب وصعاليكهم، لما وجدوه فيها من حماية ومعونة...ولعل المصالح الاقتصادية كانت السبب الأول في جعل سراتها [مكة] يقدمون العون والجوار لأولئك الذؤبان." أمَّنَ الذؤبان تجارة مكة وحموا قوافلها. فمن المعروف أن بعض الصعاليك نزلوا في جوار الزبير بن عبد المطلب، وآخرون بجوار حرب بن أمية. ساعد الصعاليك كل صاحب قضية: التجار ضد القبائل التي تهدد حرية التجارة؛ امرئ القيس ضد أبيه لحقه في قول الشعر، ولأخذ الثأر لأبيه. عدة أشياء جعلتني أميل إلى أنهم كانوا في كل قضية ضد نهج البادية الذي ازدراهم وظلمهم، فساندوا التجار وكل قضايا الحضر الذي لم يتعالَ عليهم ، بل أجارهم وائتمنهم على أمواله وقوافله. بل أكاد أجزم أنهم كانوا من الإرهاصات الأولى للإسلام في جانبه الاجتماعي. شجعني للوصول إلى هذه القناعة ما ورد في «طبقات ابن سعد» عن الصعاليك من أنهم بقوا كذلك حتى ظهر الإسلام "فكاتبهم الرسول، وأمنهم أنهم إن آمنوا وأقاموا الصلاة، وصدقوا، فعبدهم حر، ومولاهم محمد، ومن كان منهم من قبيلة لم يرد إليها...وما كان فيهم من دم أصابوه أو مال أخذوه، فهو لهم، وما كان لهم من دين في الناس رد إليهم، ولا ظلم عليهم ولا عدوان."(١٧) اهتمام النبي بمكاتبتهم يدل على سلامة قضيتهم، بل تتأكد أهميتهم لتمييزه لهم. العبد المسلم لا يتحرر حتى يشتريه ويعتقه مسلم آخر، والعبد الصعلوك لا يرد لمالكه. لا يطالب الصعلوك بدم قتيل ولا مال أخذه، أما ماله عند الناس فيرد إليه، فأي تكريم أكبر من هذا. أيظلم الناس قبل الفتح وبعد الفتح!؟ إنه اعتراف بأسبقيتهم في التمرد على المجتمع الظالم وكل سلبياته التي أتت الثورة المحمدية للقضاء عليها، وإقامة مجتمع ليس لعربي فيه فضل على أعجمي إلا

بالتقوى، أي العمل الصالح. وقبل أن أختم حديثي عن طليعة المتمردين العرب قبل الإسلام، سأعرض لأربعة من أهم شعرائهم كنماذج تشمل الظاهرة كلها.

أولهم عروة بن الورد العبسي. شاعر وفارس أبوه من أبطال حرب داحس والغبراء، ومع ذلك مات فقيرا، و لم يترك لعروة غير العوز والفاقة.[١٨] تمرد عروة على مجتمعه وأصبح صعلوكا يشرك كل فقير ومحتاج فيما يغنمه. من فرط عطائه قيل عنه "من قال إن حاتما أسمح العرب فقد ظلم عروة بن الورد." سعي دائما لجمع المال لأنه عروة الصعاليك عليه أن يسد حاجة ا لمعوزين والمحتاجين، لهذا يقول:

دعيني للغنى أسعى فإني   رأيت النـاسَ شـرّهـم الفقير
وأبعدهم وأهونهم عليهم   وإن أمسى لـه حسبٌ وخير
ويقصيه النديُّ وتزدريه   حليلته وينهره الصغير

آل على نفسه أن يحيا كريما لأنه أدرك أن الحياة لا بد أن تنتهي فليعشها عزيزا:

وأن المنـايـا ثغـر كـل ثنيّـة   فهل ذاك عما يبتغي القوم محصر

ثاني الصعاليك ثابت بن أوس الأزدي الشهير بالشنفرى. هنالك خلاف حول اسمه الحقيقي، لكن إجماع أهل النسب أنه من اليمانية. صعلوك أسود، عاش المأساة منذ نعومة أظفاره، إن كان لمثله نعومة أظفار. وقع أسيرا وهو صبي عند بني شبابة بن فهم، فظن أنه صار منهم. لكن سرعان ما أحس بالغربة عندما أسر أحد بني شبابة فلم يجدوا غيره ليفتدوا به أسيرهم، فسلموه لبني سلامان بن مفرج. أخطأ الشنفرى للمرة الثانية عندما ظن أنه أصبح من بني سلامان، كيف لا وفي المتمرد دائما هذا الخليط من التفاؤل والأمل. لكن عندما أراد التزوج من ابنة رجل مهم منهم رده والد المطلوبة ردا عنيفا. كانت هذه التجارب كافية ليخرج صعلوكا شاهرا سيفه، يصب جام غضبه على بني سلامان الذين أهانوه لسواده، وكل أمثال بني سلامان من العنصريين المتباهين بلونهم ومالهم. وقد ضاع، مع الأسف الشديد، معظم شعر الشنفرى، باستثناء لاميته المشهورة ومطلعها:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم   فإني إلى قوم سواكـم لأميـل

قتل الشنفرى بسهم في عينه، وكان زميلا للصعلوك الثالث تأبط شرا في معظم إن لم يكن كل غزواته. هو ثابت بن جابر بن سفيان، وهو أيضا أسود البشرة. تخصص تأبط شرا منذ تصعلك في الهجوم على قبيلته التي حقرته لأن أمه سوداء. وصفه الشنفرى، في إحدى قصائده، بأنه بائس يغزو على رجليه لأنه لا يملك جوادا:

ثلاثا على الأقدام حتى سما بنا   على العوص شعشاع من القوم محرب[١٩]

عاش متمردا على ما يلاقيه من هوان وازدراء، لا لسبب إلا لأنه ولد أسود، وزاد الفقر على السواد ليزداد الغضب على الغضب على كل من يعيرونه بلونه أو فقره فقط. لأنه فيما عدا هؤلاء، كان رقيق الحاشية مرهف الحس مهذبا. ينال منه مجرد اللوم حتى ليدمي فؤاده.. فهو القائل:

يا من لعذّالة خذّالة نشب   خرقت باللوم جلدي أي تخراق

وهل في مقدور المرء أن يغادر حديث الصعاليك دون التعرض للسليك بن السلكة. أسود بني تميم. قالوا عنه في الأخبار أنه "أحد أغربة العرب وهجنائهم وصعاليكهم ورجيلاتهم." وفي هذا الوصف، من كتبة التراث، ما فيه من التعريض بلونه (أغربة)، وأنه مولد (هجين)، وفقير لا يملك جواد (رجيل)، لكنهم لم يستطيعوا أن ينكروا كريم خلقه ونبل خصاله. "بينما هو نائم وإذا برجل يجثم عليه، ويقول له: استأسر استسلم [للأسر]. فتمكن منه السليك، ووجده صعلوكا فقيرا جاء مثله لعله يصيد شيئا، فاتفق معه على أن يغزوا معا...."

باقة من الصعاليك افتقدت عائلاتهم أو قبائلهم أبسط إدراك لنفسياتهم أو ما يجرح كرامتهم. ربما صبروا على الفقر لو لقوا بعض احترام، إلا أنهم لم يجدوا غير الأنفة والاستعلاء فخرجوا على المجتمع وتمردوا على الظلم. مع كل هذا لم يفقد الصعاليك النبلاء روحا إنسانية كلها عطف على الفقير وعون للمحتاج. لم يغيروا إلا على أهل "المواشي والركيب والحَب...وأرباب المخاض." فعند هؤلاء بغية الفقير من المال والغلال ليعتاش عليه. التزموا موقفا طبقيا بالغارة على من يملكون النوق الحوامل، المترفون السمان الذين يعيشون بين الستائر، لابسو الخز والحرير، وآكلو اللحم شاربو العسل. الصعلكة نزعة إنسانية، ضريبة يدفعها الغني للفقير والقوي للضعيف، يغتصبونها إن لم تؤد إليهم.

لم تكن هذه الظاهرة بدوية، ولا ارتبطت بتاريخ أو حقبة معينة، هي ظاهرة إنسانية عالمية دائمة. عني بها الغرب، بل مجدها واحتفى بها، وآثرنا نحن إخفاءها واعتبارها عورة. رفض المؤرخ وعالم الاجتماع الإنجليزي إريك جون هوبسباوم اعتبارهم خارجين على القانون لأن "العصبوية هي الحرية. هم منتقمون، فارضون للعدل، محررون، بل أحيانا ثوريون. كان رجال العصابات، على مر القرون، هم المدافعين بقوة عن العدل الاجتماعي." كيف لا وقد شمل نشاطهم بلغاريا واليونان والمجر وروسيا وتركيا وتونس وأميركا اللاتينية وإسبانيا وإيطاليا. هم الدسبرادوس في المكسيك، والبانديتي في إيطاليا، وصولا إلى أهيريا أوتار برادش في الهند.[٢٠]

تنتشر هذه الظواهر في كل مكان ليس فيه قطرة من حرية حقيقية أو عدل اجتماعي. هم الطلائع المتمردة التي تمهد الطريق لطليعة التغيير إيذانا بقيام الثورة..و لم يكن هذا ببعيد عن الواقع في الجزيرة العربية التي لم تكن كلها بادية.

ميلاد الدولة المدينة

لم يكن الحضر بمعزل عما يجري في البادية. أوت مكة الصعاليك. وبات واضحا منذ منتصف القرن الرابع الميلادي أن الانحلال أخذ يدب في أركان البنية الاجتماعية القبلية. كان العامل الحاسم، إلى جوار عوامل أخرى سبق وأن تحدثنا عنها، هو أن مستوى التطور الاقتصادي قد ألقى في رحم النظام القبلي ببذرة حتمية التغيير، وبذور التناقضات الأساسية بين هذا المستوى الاقتصادي وبين البنية الاجتماعية للنظام القبلي البدائي. تناسب مستوى الحياة الاجتماعية، بأشكاله المختلفة السابقة، مع مستوى الحياة الاقتصادية، قبل أن يدب النشاط في طرق التجارة وترتبط الجزيرة، لا سيما المناطق الغربية، بالعالم الخارجي الأكثر تقدما. فرض الاتصال التجاري بالعالم على العرب دور الوساطة التجارية الدولية في البداية. ثم تطورت هذه الوساطة إلى مشاركة فعلية، لعب فيها سادة قريش الدور البارز لأهمية موقع مكة في تقاطع طرق التجارة. الأمر الذي ولد بالضرورة تمايزا اجتماعيا بين المستفيدين بالتجارة وغير المستفيدين منها من قبائل البادية المنعزلة، بل وداخل القبيلة الواحدة، عندما بلغ التمايز حد الأرستقراطية الإقطاعية. ظهر كبار ملاك الأراضي في يثرب والطائف واليمامة، وكبار أصحاب رؤوس الأموال والمرابون في مكة الذين يمولون القوافل، يقومون بحراستها، ويسيطرون على قوانين السوق وأسعار السلع. "ثم أن رسول الله (ص) سمع أبا سفيان بن حرب مقبلا من الشام في عير لقريش عظيمة...وفيها ثلاثون رجلا من قريش أو أربعون...[وقيل] سبعون وكانت عيرهم ألف بعير...."[٢١] وتورد الأخبار روايات أخرى عن قوافل فيها ١٥٠٠ بعير يملك شخص واحد ٨٠٪ منها. إن "الزعامة المتمثلة بأعضاء مجلس الملأ المكي وأركان دار الندوة...كانت تقتضي انتقال العلاقات الاجتماعية من شكلها البدائي إلى شكل أعلى منه وأرقى وفق منطق القوانين الموضوعية للتطور."[٢٢] كان الملأ هو المظهر الأول لتجلي سيطرة قريش في شكل سياسي، لأنه مثّل وقتها البذرة الجنينية للدولة.. يقول حسين مروه عن الندوة إنها "المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقية." والملأ هو رأس ما أسميته الأرستقراطية المالية الإقطاعية، لأنه تشكل تاريخيا من "كبار التجار المرابين ومالكي العبيد، ملاك إقطاعيات يثرب والطائف، وقد عززوا سلطتهم بجهاز قمعي من أحباش مكة." كان الأحابيش خليطا: قبائل عربية وقوة عسكرية تحالفت معها قريش واستعانت بها في حروبها مع أعدائها. يقال إن أعضاء الملأ كانوا يتصفون بالعقل والحكمة، وهي أمور نسبية ترتبط بمصالح العضو. قيل إنهم كانوا فوق سن الأربعين. لكن بعض أهل الأخبار ذكروا أن شخصا واحدا اكتسب العضوية وهو ابن ثلاثين، "فدخلها أبو جهل وهو ابن الثلاثين لرجاحة عقله."[٢٣] هو أبو جهل، أي أبو الحكم عمرو بن هشام، نموذج الجهالة الأرستقراطية الذي

تتحطم كل القوانين أمام عبقريته إلى درجة استثنائه من شرط السن. يقول خليل عبد الكريم "حقيقة إن بعض أعضاء الملأ المكي وصل إلى مستوى من الغنى والترف يضاهي مستوى الملوك." ويقول الأستاذ برهان الدين دلّو "إن حكومة دار الندوة أو الملأ كانت تتمتع بسلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية وإدارية." وهو مجلس أشراف يتكون من عشرة بطون من قريش وصفه أحمد عباس صالح بأنه " تلك الحكومة المكونة من عشرة رجال يمثلون القبائل المختلفة في الظاهر، لكنهم في الواقع يمثلون القوة التجارية المالية للمجتمع المكي."(٢٤) واعتبرها آخرون "حكومة ثيوقراطية في يدها السلطة السياسية والدينية." كانت هذه السلطة السياسية المحلية مكية في الظاهر، إلا أنه كان لها تأثير كبير على مجريات الأمور في الجزيرة العربية في القرنين السابقين على ظهور الإسلام. وسيكون دورها سلبيا عند ظهور محمد بن عبد الله الهاشمي القرشي متمردا على مظالمهم، حاملا رسالة كتابية ثالثة، اختتمت بها رسالات التوحيد. ولعلنا لا زلنا نذكر ما سبق أن قلناه من أن الدين لا يأتي الناس مفاجأة وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم الأرضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي، اجتماعيا واقتصاديا، سياسيا وفكريا. وقد علمنا شيخ المؤرخين ابن خلدون أن ننظر للتاريخ كظاهرة بشرية، دون حاجة للجوء إلى الماورائيات والفوق منطقيات والأحاجي والألغاز. "لا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل. والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل. والتقليد عريق في الآدميين وسليل."(٢٥)

عندما أصبحت مكة حاضرة المال، مركز التجارة ومحط الرحال؛ عندما تحولت خدمات القوافل المارة وتسهيل تجارة الترانزيت، إلى مشاركة في المال؛ عندما خطا سادتها الخطوة الحاسمة للسيطرة على تجارة الجزيرة بأن اشتروا السلع من اليمنيين والأحباش وباعوها لحسابهم في أسواق الشام ومصر؛ عندها تدفقت أموال التجارة والحج، والزراعة والصناعات الحرفية، وتربية الماشية والمواد الغذائية، تدفقت في أيدي قلة من قريش "توارثوا المال والغنى، وملكوا الأراضي في خارج مكة، ولا سيما الطائف. كما ملكوا الإبل التي تركوا رعيها للأعراب...." بتجمع السلطة السياسية والسلطة العسكرية والسلطة الاقتصادية تجسدت أرستقراطية تمتد أفقيا عبر بطون قريش، والقبائل الأخرى المقيمة في مكة. هكذا أصبحت مكة دولة مدينة تحكمها قريش، مثل فلورنسا التي حكمها آل المديتشي حكاما وعسكريين وباباوات؛ والبندقية التي حكمها، هي الأخرى، مجلس عشرة يرأسه الدوج. هذه المدينة التي في وادٍ غير ذي زرع، قنع أهلها بالتعيش مما يكسبونه من الحجيج ليستوردوا حاجياتهم من الأطراف والخارج. مدينة لا تجد لها ذكر في كتابات ما قبل الإسلام، وإن تحدثت المصادر الأجنبية عن مدينة مَكْرَبَه Mocraba في كتاب العالم اليوناني بطليموس «الجغرافيا». لفظ

مكربه اليوناني يشبه لفظ مُقَرّب العربي، فهي المقربة إلى الله لوجود البيت الحرام فيها. لذا يرى جواد علي أن الاسم صفة وليس علما، مثل بيت المقدس أو القدس. يدل هذا على أنها عرفت في القرن الثاني للميلاد حتى سمع بها بطليموس. وهنالك شبه إجماع على أن قوما من اليمن – جرهم – وعلى رأسهم مضاض بن عمر هم أول من سكن مكة. وقد بقي الأمر لهم في مكة حتى تغلبت عليهم خزاعة ونصبت عمرو بن لحي ملكا عليها، وهو أول من أدخل الأوثان مكة. وظلت خزاعة إلى أيام أبو غبشان وهو سليم بن عمرو بن بويّ بن ملكان، الذي انتزع قصي بن كلاب منه الملك وأخذه لقريش.

أدهى من رؤي من العرب

"اسمه زيد، وإنما قيل له قصي لأن أباه كلاب بن مرة تزوج أم قصي فاطمة من أزْدِشنوءة...فهلك كلاب وزيد صغير...فقدم...أحد قضاعة فتزوج فاطمة...فشب زيد [في قضاعة] فسمي زيد قصيا لبعد داره."[٢٦] قصي بن كلاب مؤسس دولة قريش المكية. المتمرد الأول، أبو المتمردين، وجَدٌّ أهم قائد تغيير سياسي اجتماعي قاده المستضعفون وحلفاؤهم الحرفيون والتجار ضد الأرستقراطية شبة الإقطاعية في الجزيرة العربية. مما لا شك فيه أن لمكة تاريخا سابقا على ظهور قريش وتزعم قصي. بل إن تاريخها، حتى في أيام قصي وما بعده، لا يخلو من غموض ولبس وتناقض. مثلا، أحاطت قريش مولد قصي بأسطورة ساذجة مؤداها أن أباه كلاب تزوج فاطمة بنت سعد بن سيل، الذي كان اسمه (الجد) جبل لطوله وهو خير (سعد) لا شر فيه، فولد قصي حفيدا لجبل الخير![٢٧] وكان أبوه كلاب أول من حلى الكعبة بالسيوف المحلاة، لأن جده جبل الخير أهدى سيفين من ذهب وفضة لزوج ابنته. المهم أن قصيا عندما كبر في أرض قضاعة، وقع بينه وبين رجل شيء فعيره بالغربة. فقرر الخروج إلى قومه في موسم الحج ليقيم بينهم في مكة. هناك عمل مثل أهله في التجارة. لم تكن قريش في بداية القرن الرابع "غير قبيلة مستضعفة، تسكن أطراف مكة." فما كان في مقدورهم إلا أن يفسحوا له مكانا متواضعا كحمال يساعد التجار في نقل بضاعتهم. إلا أنه استطاع بمرور السنين أن يثبت أقدامه في هذا الميدان، فلم يكن من الصعب تحقيق الثروة في مكة مدينة المال والتجارة. كان أول مال أصابه من رجل قدم مكة بأدم (جلود) فباعها، لكن حضرته الوفاة ولا وارث له فوهبه لقصي. دفعت الغربة وصعوبة الحياة قصيا، بعد أن كثر ماله، إلى العمل على جعل قريش سيدة القبائل، وأن يكون هو سيد قريش. كانت الخطوة الأولى التقرب من حُلَيْل سيد خزاعة، وأن يتودد إليه حتى "أدى الود إلى وداد المصاهرة." تزوج حُبّى وكان حليل والدها يلي الكعبة وأمر مكة. وولدت له عبد الدار وعبد مناف. "كثر ماله وعظم شرفه، فلما توفى حليل رأى قصي أنه أولى من خزاعة بولاية البيت." سواء

كانت حُبَّى اعتذرت لأبيها عن ولاية البيت لعدم القدرة، أو أن قصيا اشتراها من أبي غبشان الخزاعي "بزق خمر وعود،" خلاصة القول إن ولاية البيت آلت لقصي. جمعت خزاعة حلفاءها لاستعادة الولاية. استنجد قصي بأخيه لأمه الذي هرع إليه ببني ربيعة وبني عذرة من قضاعة. كعادة العرب، عندما استعر القتال، تداعوا للصلح والاحتكام. فكان الحكم لقصي وأنه أولى بالبيت من خزاعة.

تبدى ذكاء قصي ودهاؤه في تعامله مع قريش. لم يكن أكبر قريش ولا أغناها، فكان من الصعب أن تسلم له بالريادة وتلبي طلبه للسيادة. ولما كان يريد أن يقتص من سني اغترابه، وأن يعلو على سابقيه من قريش، قرر أن يؤلف قلوب العشيرة ويجمعها حوله حتى تعترف برئاسته وقيادته. نقل قريش من الشعاب والأودية والجبال إلى بطاح مكة وأجمل مواقعها. تبدت روحه العملية وعدم إيمانه بقداسة الكعبة عندما هابت قريش قطع شجر الحرم داخل منازلها، حتى لا يصيبها مكروه، فقام بقطع الأشجار بنفسه.[٢٨] وعندما لم يحدث له مكروه، أعانوه وتيمنوا به. لم تعد قريش تفعل فعلا ولا تعقد أمرا إلا في داره. لا تنكح امرأة ولا رجل، ولا يعقدون لواء الحرب إلا بحضوره. آلت إليه الحجابة والسقاية والرفادة واللواء. بنى دار الندوة، استكمل حكم مكة وتقاضي العشور من كل من دخلها من غير أهلها.

الحجر الأسود جامع العرب

دار الندوة إذن هي دار شورى ودار حكومة في آن واحد مثل مجلس Ekklessia الذي كان يجتمع فيه شيوخ أثينا. عبرت هذه السلطة عن طبقة معينة في طور التكوين: أرستقراطية عشائرية معينة تستطيع العودة بأرومتها إلى أصل العرب العدنانية. تسنمت، في زمان معين، السلطة في مكة، المركز العام لطرق التجارة الدولية، في بداية القرن السادس الميلادي. تطلعت لتبوء قمة المجتمع، ماديا ومعنويا، بمجرد وصولها للسلطة. تميزت قريش بسكنى الحرم، ليس كل قريش. برز الفرز الطبقي واضحا لأول مرة: السادة والعامة، الوجهاء والدهماء. فكانت قريش البطاح وقريش الظواهر وقريش الشتات. سكن البطاح المحيطة بالكعبة، بين جبل أبو قبيس والآخر المواجه له، أشرف وأكرم قريش. أما من دونهم من الأعراب الذين يعتاشون من الرعي، فقد سكنوا ظواهر جبالها. بالطبع حقدوا على ذوي قرباهم. كانوا أخوة دم يوم الكريهة مع خزاعة. هم أرباب الضرب والطعان، ولأهل البطاح كل الغنائم. على أي حال كانوا أسعد حظا من القسم الثالث من قريش الذي ما كان لهم نصيب، لا في البطاح ولا الظواهر، فانتشروا وتوزعوا على شتى القبائل.

لم يكن كل أهل مكة من قريش، بل ساكنهم سادة من خزاعة وآخرون من كنانة. فرض قصي على أشراف قريش خراجا يدفعونه مرتين كل عام من أموالهم، قدموه عن طيب خاطر لخدمة حجاج مكة. فكسبوا قداسة خدمة البيت. فإذا اجتمعت السلالة النقية مع الملكية الكبيرة والنفوذ المطلق تحققت كافة شروط الأرستقراطية الوليدة. يرى حسين مروه أن عهد الزعامات القرشية على مكة يعود إلى سنة ٤١٨م. وأن دور قصي نفسه لم يكن البداية بقدر ما كان نتيجة فعل تاريخي شاركت فيه القوى الاقتصادية المكية نفسها قبل ذاك بزمن طويل. "إن التطورات التي أدت لاستتباب الأمر لقصي جاءت بمثابة قفزة كيفية لتغيرات كمية كانت تحدث من قبل." أرستقراطية تمكنت من بسط سيطرتها على مكة وفوضت أحد زعمائها أن يتولى باسمها هذه السيطرة. الدليل على هذا التمرد، أو الانقلاب الذي حققته الأرستقراطية، أن شعار الأسود بن عبد العزى **ألا إن مكة لقاح لا تدين لملك** كان سائدا حتى صعود قصي لرئاسة الندوة، الذي استأثر بكل السلطات في يده. كانوا يجلسون معه في دار الندوة، لكن القرار كان قراره. أما بعده فلم تكن قرارات الملأ ملزمة لأي من أعضائه. كان أعضاء الملأ "محافظين حريصين على ما وصلوا إليه لا يريدون له تبديلا." والسيد ذو الشرف لا يعتني إلا بقراراته هو. لم تكن قرارات الملأ تطبق إلا على العامة. صحيح أن قيمة القرار تكرست في المجتمع المكي عامة، أما الأرستقراطية فلم تعد مكانتها تتأثر بوضعها المالي. تكفيها الأصالة، تكفيها العراقة.

حتى يزداد النفوذ على النفوذ، وتتضاعف القداسة ويتعمق التسيد، أعاد قصي بناء الكعبة. "علت جدرانها وسَقَّفَها بخشب الدوم وجريد النخل،" ولما لم يعثر على الحجر الأسود الذي يقال إن إياد كانت دفنته في زمن سابق في جبال مكة، "فرأتهم امرأة حيث دفنوه، لم يزل قصي يتلطف بتلك المرأة حتى دلته على مكانه فأخرجه من الجبل." كانت القداسة جزءاً لا يتجزأ من البناء الأرستقراطي، وذات أبعاد سياسية واقتصادية، لا في مكة وحدها، بل وبين القبائل عامة. جعلني ترابط الأرستقراطية والقداسة والحجر الأسود أهتم بالتعرف على هذا الأخير.

كانت الجزيرة العربية مليئة بالكعبات. جعل تعدد المشيخات وكثرة الشيوخ وأبطال الغزو الكثير منهم أبطالا مقدسين بعد موتهم. أقيمت لهم التماثيل والمحاريب وبيوت العبادة، وشرعت طقوس تقرب لهؤلاء الأرباب الأسلاف. الرب لغة هو سيد الأسرة وحتى العمل. يقال حتى وقتنا هذا **رب الأسرة ورب العمل**. بتعدد الأرباب تعددت الكعبات. "لا يخطر ببال أحد أن مكة كانت، وإن ارتفعت مكانتها، القبلة الوحيدة في الجزيرة. كانت هنالك عدة كعبات يحج إليها ويذبح عندها ويطوف بها وتقدم لها النذور والهدايا." يتحدث الهمداني في «الإكليل» عن بيت اللات وكعبة نجران

وكعبة غطفان، إضافة إلى ما أحصاه جواد علي من كعبات وحجات وما جاء في كتابات عباس العقاد التي بلغت في مجموعها ١٩ على الأقل، بادت كلها و لم يبق فيها غير بيت الله الحرام في مكة. لكن اللافت للنظر أنه عندما احترقت الكعبة في بداية القرن السابع (٦٠٥م) لم تتشاحن بطون قريش على شرف بنائها، ولا تنافست على شرف وضع الأصنام، إنما كادت تقتتل على شرف وضع الحجر الأسود، لولا فطنة محمد الشاب في الواقعة المعروفة. لفت هذا الحادث الانتباه إلى أن الحجر الأسود كان أهم من الأصنام، بل أهم من بيت الله نفسه. لهذا ذهب الباحث الألماني ولهوزن إلى أن قدسية البيت عند أهل مكة بسبب هذا الحجر. "كان هذا الحجر مقدسا في حد ذاته."[٢٩] كانت هذه الكعبات تقام أحيانا تقديسا للأحجار الغريبة النادرة، مثل الأحجار البركانية والنيزكية، وكان يغلب على كليهما اللون الأسود نتيجة عوامل الاحتراق. سبب هذا التقديس غرابة شكل الحجر وقدومه من عالم مجهول. لهذا اختلفت القدسية من كون الحجر البركاني مقذوف من باطن الأرض، هذا العالم السفلي المحاط بالأساطير عالم أرواح السلف المقدس، فكان أقل قدسية من الحجر النيزكي الأكثر إجلالا "لكونه يصل الأرض وسط مظاهر احتفالية سماوية تخلب لب البدوي المبهور. فهو يهبط بسرعة فائقة، فيشتعل مضيئا. كانت رؤيته دافعة لحسبانه ساقطا من عرش الآلهة في السماء، فأحيط بالتكريم الأكبر والتبجيل." بات جليا من اتساق وانضباط خطوات أدهى من رؤي من العرب، أنه يسعى لجعل الكعبة الملتقى السنوي لكل القبائل، من شتى أنحاء الجزيرة، فتروج التجارة أكثر. وتنعقد عدة أسواق قرب مكة مثل عكاظ وذي المجنة حتى أصبح الحج موسما دينيا تجاريا سنويا يحج إليه الناس من كافة أرجاء بلاد العرب، بشكل أعلن عن قيام دولة مركزية في قريش، وأن قريشا لم تعد قبيلة بل سلطة حاكمة، موحيا بأنها في طريقها لتحكم الجزيرة العربية كلها. "كانت شعيرة الحج من الشعائر القليلة، إن لم تكن الوحيدة، التي كانت موضع إجماع كافة القبائل." كان تسليطا للضوء على المقدس واستخدامه لربط أواصر الدولة. "المقدس أحد أبعاد الحقل السياسي يمكن أن يكون أداة السلطة ضمانا لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستخدمة في المنافسات السياسية." هكذا أكمل المتمرد على الغربة والفقر والضعف بناء الدولة الأرستقراطية الاثوقراطية، قداسة وعرقا وطبقة، منفردا بجمع كل السلطات في يده، مطلقا العنان لطبقة تمارس المتاجرة والمزارعة والمصارفة والمراباة والمداعرة والمنخاسة. كلها مفاعلة لأن الأرستقراطية لا تعمل، بل تدور الأعمال وتتدفق الأموال بفضلها، فهي المفاعل وليس الفاعل. ترك قصي ولده عبد مناف يدير الأمور في حياته حتى أثرى. لهذا ترك الأمور قبل موته في ٤٨٠ م لعبد الدار حتى يكثر ماله، "ترك قصي بن كلاب كل سلطاته ووظائفه وسنته الذكية لولده عبد الدار دون أخيه عبد مناف ورحل إلى عالم الأسلاف." بالطبع تنازع الأبناء، بل خيم على أرستقراطية

قريش تحزب وتشاحن دام حتى ظهور الإسلام. لم يكن نزاعا على شرف الخدمة، بل على مزيد من النعمة. ولهذا تداعوا للصلح واتفقوا على أن تكون السقاية والرفادة لبني عبد مناف، فكانت من نصيب هاشم بن عبد مناف. وظل الباقي في يدي عبد الدار، ودار الندوة مشتركة بينهم.

هاشم وأميّة .. جذور العداء

رفعت السقاية والرفادة لا من شأن هاشم فحسب، بل وكل أبناء عبد مناف، مما أدى إلى التساؤل عما حدا بهاشم إلى الاقتناع بالخدمات تاركا السلطة السياسية والعسكرية لبني عبد الدار. الحقيقة أن هاشما، الذي ورث الدهاء عن جده، وجد في السقاية والرفادة وفي سدانة الكعبة مصالح تتصل مباشرة بالناس وذلك لاتصالها بشعيرة الحج المقدسة في عموم شبه الجزيرة العربية. شيء لا يقل أهمية عن بابوية الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى الأوروبية. لذلك سار هاشم على نفس درب قصي، رضي بالسقاية والرفادة. أما الندوة فقد وضع يده عليها بكل هدوء دون جلبة واتخذها مقر حكمه. اسمه عمرو بن عبد مناف، وكان ثريا عظيم الثراء. اهتم بإطعام الناس لاكتساب القلوب، وقد واتته الفرصة عندما أصاب قومه لزبة وقحط. سارع بالذهاب إلى فلسطين ليشتري من غزة الدقيق، ولما عاد "نحر الجزور واتخذ لقومه مرقة ثريد،" فسمي هاشما لأنه هشم الثريد وقيل فيه الشعر:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكة مسنتون عجاف

كان ديناميكيا بدرجة لا تسمح لمنافس بالتحرك ضده. كان يفتتح موسم الحج بخطاب. أقام لنفسه منبرا في الكعبة يُذَكِّر من فوقه قريشا بأنهم أصحاب البيت وأن الحجاج ضيوف الرحمن، فيتسابق بنو كعب بن لؤي وسائر قريش للبذل والعطاء، يطعمون ويسقون حتى تنتهي المناسك. ويجمع أهل الأخبار على أن الطعام كان من أجود نوع. غير أن جواد علي يرى أن هنالك جانبا غامضا في موضوع السقاية. "فبينما نجد أهل الأخبار يفسرون السقاية بسقاء المحتاجين من الحجاج بالماء مجاناً، نجدهم يتحدثون عن السقاية على أنها... من الزبيب المنبوذ بالماء. وذكر أن العباس كان يليها في الجاهلية والإسلام." ويدور حديث آخر عن سقاية اللبن والعسل. لكن لا يذكر أحد إن كانت هذه السقاية بمقابل أو بالمجان.

كان اهتمام هاشم بالحج سياسيا من كافة جوانبه. أراد إعلام الحجاج القادمين لمكة أن فيها حكومة، وأن هذه الحكومة جديرة وقادرة على حكم الجزيرة كلها. كما كان يريد إشعار كل من في مكة أن سلطاته امتدادا لسلطان جده قصي. لهذا امتد نشاطه لأكثر من ناحية هامة. حول تجارة مكة من محلية داخل الجزيرة إلى تجارة دولية. كان إذا خرج في تجارة للشام يخرج خروج الملوك. "فذُكر

ذلك لقيصر، فدعا به، فلما رآه وكلمه أعجب به فكان يبعث إليه في كل يوم، فيدخل عليه ويحادثه. فلما رأى نفسه تمكن عنده قال له: يا أيها الملك إن قومي تجار العرب، فإن رأيت أن تكتب لي كتابا تؤمن تجارتهم فيقدموا عليك بما يستطرف من أدم الحجاز وثيابه، فتباع عندكم فهو أرخص عليكم...." أبرم هاشم أول اتفاق تجاري دولي مع الروم. لكن يهمني أن ألفت النظر إلى أن من يسميه الإخباريون دائما قيصر، هو في الغالب أحد الموظفين الروم في الشام، أو أحد ضباط الحدود. المهم أن رجل الدولة الداهية لم يكتف بهذا الاتفاق. إذ مر في طريق عودته على القبائل الهامة يأخذ من أشرافها وشيوخها الإيلاف لقومه، وهو أمان الطريق. "شيء من الربح جعله هاشم لرؤساء القبائل...ليكفيهم مؤونة الأسفار ويكفي قريش مؤونة الأعداء." ثم دفع بإخوته يأخذون الأمان ويعقدون العقود مع سائر الملوك. خرج المطلب إلى اليمن، فأخذ الأمان وأخذ الإيلاف في طريق عودته. فعل نفس الشيء عبد شمس مع ملك الحبشة ونوفل مع الفرس، وأخذوا الإيلاف من القبائل في طريق عودتهم. "فجبر الله قريشا بهؤلاء النفر الأربعة فنمت واتسعت تجارتها." لم يكن الإيلاف ضمانا لعدم نهب القبائل للقوافل فحسب، بل كان للإيلاف أثر سياسي غير مباشر. كان قبول رؤساء القبائل له دليلا على ما بلغته أرستقراطية قريش من علو المكانة وسطوع النجم على مستوى الجزيرة كلها، واعترافا منهم بأن وضعا جديدا أخذ يتبلور في مكة. لم يعد هاشم، في نظر العرب، مجرد شيخ قبيلة، بل حاكما وصل صيته كل الملوك. هكذا سيطرت قريش على الأعراب وحافظت على أموالها، والأهم أنه أصبح لآل عبد مناف احتكار التجارة، وأصبحوا من أعظم تجار مكة.

هنالك من يقول إن رحلة الشتاء والصيف بدأ بها عبد المطلب بن هاشم. حتى لو حدث هذا، فلا شك أن هاشم هو الذي مهد لها الطريق. يقول أحمد شلبي في كتابه «السيرة»، "وأصبحت مكة جمهورية تجارية صغيرة...واعتبرت العاصمة المعترف بها، وسمت منزلة سوق عكاظ وأصبح ملتقى الخطباء وقطب الدائرة الفكرية." تحولت مكة من محطة من محطات القوافل إلى مدينة كبيرة أسهمت في الإسراع بتفكيك البنية القبلية لنمو روح الملكية الفردية الخاصة، إلى جوار العوامل الأخرى التي سبقت الإشارة إليها. وساعد وضعها الجديد على بذر بذور الحياة المدينية التي تحتم وجود حكومة تضبط أمورها. بات يداعب عقول الحكماء فكرة حكومة مركزية، خاصة وقد انقسم المجتمع المكي إلى ملأ أرستقراطي يملك المال الوفير، وطبقة من التجار والحرفيين، وعامة الفقراء. بدأ العمل على جبهتين: الجزرة أي التعاطف الخيري، والعصا أي الأمن. وواجه هاشم عادة الاحتفاد أو الاعتفار، التي برزت إثر اتساع الهوة بين أرستقراطية مكة وعامتها، السانكيلوت.[٣٠] لذلك عندما أصاب أسرة من بني مخزوم إملاق أمر هاشم الطبقة أن يضم كل غني إليه فقيرا بعدد عياله. بعد أن صعد منبره وألقى

خطابا لم يقله قرشي من قبل، "أنتم أهل حرم الله جل وعلا، وأشرف ولد آدم، والناس بكم تبع...." عالج الوضع الاجتماعي دون أن ينسى أنهم أشرف الناس، وسيحرص في كل إجراءاته الداخلية على التمسك بهذه السيادة. لهذا نراه يقول في خطبته التي سميت الحكيمة، بسبب خلاف بين بني عذرة وخزاعة، "نحن أرباب مكة وسلطان الحرم. لنا ذروة الشرف ولباب الحسب...ونحن جبال الأرض ودعائم الحق وسادات الأمم!" كاد يقترب من أنهم شعب الله المختار، أو أنهم خير أمة أخرجت للناس. لعل ما شجع أرستقراطية مكة على محاولة إقامة دولة مركزية تسيطر على العرب كلها، هو أنه لا من حضر من القبائل خطبته الحكيمة ولا من سمع عنها جرأ على الاعتراض على كلمة واحدة فيها.

عمد في الجبهة الخارجية إلى دعم قواه العسكرية برجال حرب وضرب، فاتجه إلى بني النجار والخزرج في يثرب، فأهل مكة ليسوا أهل حرب. اقترن بسلمى بنت عمرو من بني النجار "ليكون إعلانا صريحا عن قيام تحالف بين الهاشميين وأهل الحرب في يثرب." وتزوج أم قيلة الجزور من خزاعة وأميمة بنت عدي من قضاعة وواقدة بنت عدي من صعصعة وعُدّى بنت حبيب من ثقيف. أحاط مكة بسلسلة من الزيجات السياسية تضمن لها الأمن والأمان، وتدعم الروابط بين الأرستقراطية العشائرية.

ولما كان لكل شيء إذا ما تم نقصان، أدى الازدهار الاقتصادي وتطور الإنتاج إلى نمو طبقة حرفية ومهنية ميسورة ماليا بلا أهمية اجتماعية موازية. وأدت مفاعلة الأرستقراطية في التجارة إلى تبرم التجار الممارسين الفاعلين من أرباح ترضي ولا تغني، تكفي حاجاتهم ولا تتفق مع جهودهم، بينما يفوز الأشراف بنصيب الأسد. ثم كان الخطر الأكبر عندما برزت الصراعات داخل الأرستقراطية نفسها. يذكر الطبري أن عبد شمس وهاشم توأمان ملتصق إصبع أحدهما بجبهة الآخر، ومع ذلك وقع بينهما تحاسد سيورثانه لأجيال من بعدهما. حقد أمية بن عبد شمس على ما فيه عمه من مجد وعظمة سأترك للطبري يروي قصته. "فحسده أمية بن عبد شمس وكان ذا مال فتكلف أن يصنع صنيع هاشم، فعجز عنه فشمت به ناس من قريش، فغضب ونال من هاشم ودعاه لمنافرة [تحكيم] يأخذ أمية ما بيد عمه. فكره هاشم هذا لسنه وقدره و لم تدعه قريش وأحفظوه [أغضبوه]. قال فإني أنافرك على خمسين ناقة سود الحدق تنحرها ببطن مكة، والجلاء عن مكة عشر سنين فرضي بذلك أمية وجعلا بينهما الكاهن الخزاعي...." حكم الكاهن لهاشم. نحرت الإبل وخرج أمية إلى منفاه في الشام. ارتبط بأهلها بأواصر السنين والمصاهرة، لكن هذه السنوات العشر دشنت الخلاف الهاشمي الأموي حتى بعد ظهور الإسلام. مات هاشم في غزة، ومات عبد شمس في مكة، ويقال في نفس العام.

رؤى وأحلام عبد المطلب

لم يطل المقام بالمطلب في سدانة الكعبة بعد هاشم، فرحل تاركا استكمال المهمة لابن أخيه الفذ شيبة المعروف بعبد المطلب. بدت قوة شكيمته من أول لحظة عندما وثب عليه عمه نوفل، مستهينا بشبابه "فغصبه أركاحا [أبنية ودورا]." فما كان من عبد المطلب إلا أن بادر بالاستنجاد بأخواله من بني النجار، الذين ما إن سمعوا حتى "قدحت حوافر خيول ثمانين محاربا يثربيا بالبرق، يحملون السيوف إلى مكة." فسارع نوفل برد أموال عبد المطلب. توجه عبد المطلب لجذر المشكلة التي تعترض قيام الدولة المركزية. كانت فرقة القبائل ناجمة عن كثرة الأرباب وتعدد الشفعاء. فعمل على جمع الناس حول إله واحد. كما كان مدركا لأهمية النسب عند العرب، وكونه سبب تفككهم، لهذا أعلن أن كل العرب، بمن فيهم قريش، يرجعون إلى إسماعيل بن إبراهيم. وأعلن عودته إلى ملة جده إبراهيم، إلى الفطرة الحنيفية. أخذ إذا أهل رمضان يصعد إلى غار حراء متحنثا.(٣١) حرم على نفسه الخمر وآمن بالبعث والحساب والخلود. لا شك أن القارئ يرى الآن، في الواقع، الحقيقة التي سبق أن تعرضت إليها. قلنا أن الحنيفية حركة مثقفين متمردين على تمزق العرب، وجدوا في التوحيد حلا لمشاكل التشرذم العقائدي والفساد الاجتماعي. حركة سابقة على أيام عبد المطلب، وتتعدى حدود مكة. فقد عبد أهل اليمن الإله ذوي سموي، إله السماء إلها واحدا أحداً، في القرن الأول قبل الميلاد. ويقول جواد علي، "أستطيع أن أشبه دعوة هؤلاء بدعوة الذين دعوا إلى عبادة الإله رب السماء [ذوي السماوي] عبادة الرحمن في اليمن."(٣٢) وقد لخص الإمام الرازي عقيدة الأحناف في حج البيت، اتباع الحق، ملة إبراهيم، الإخلاص لله وحده. يقال إنهم اتخذوا لأنفسهم مسجدا في يثرب "لا تدخله طامث ولا يدخله جنب"، فكانوا متطهرين. ووصل بعض مفكريهم إلى نوع من الجدلية مثل الفيلسوف عامر بن الظرب العدواني "ما رأيت شيئا قط إلا خلق نفسه ولا رأيت موضوعا إلا مصنوعا، ولا جائيا [قادما] إلا ذاهبا...إني أرى أمورا شتى وحتى...حتى يرجع الميت حيا ويعود اللاشيء شيئا." أضافت طلائع الحنيفية، في الجزيرة والحجاز، للتوحيد التعمق في فلسفة الحياة. وقد تحولت إلى تيار قوي عندما تبناها سادن الكعبة، تحولت إلى تيار قوي متمرد على كل ما هو سائد في المجتمع من قيم تتنافى مع العدل والشرف والوحدة. قام زيد بن عمرو بن نفيل وأمية بن أبي الصلت، على اختلاف توجهاتهما، بدور أساسي في جعل هذا التيار منذرا بإحداث تغيير اجتماعي جذري قرب فجره، في انتظار القيادة الكاريزمية القادرة على إحداث التغيير. لذا كان الناس في حديث دائم عن علامات ونذر تنبئ عن قرب ظهور نبي منهم ..أي قائد. كان الإصلاح في ذاك الزمان صنعة الأنبياء والحكماء، وكان التحنف يرمز للروح المتطلعة إلى الوحدة والتقدم في ظل الدولة. كان عدم وجود

دولة ذلا وعارا مع وجود دولة فارسية وورمانية وحبشية، بل وأشباه دول حميرية وغسانية ومناذرة. ولما كان الدين عاملا من عوامل التطور في العصور القديمة، اتخذ التغيير قالبا دينيا. كانت الأوثان فُرْقَة والتوحيد وَحْدة. وكان عبد المطلب شخصا واعيا استطاع أن يستوعب الأفكار والنظريات السياسية السائدة في زمانه .. خاصة اختلاط السياسة بالدين.

كان الإمبراطور قسطنطين (٢٧٤- ٣٣٧ م) أحد أبرز حكام الإمبراطورية الرومانية الشرقية، يعتبر نفسه مبعوث العناية الإلهية. كان ذلك بداية النموذج البيزنطي الذي يجمع الإمبراطور في شخصه بين القيصر والبابا. حتى إذا ما كان القرن السادس كان الإمبراطور هو الذي يوجه السياسة الكنسية بوصفه **ظل الله على الأرض**. اختلط الديني بالدنيوي حتى بلغ ذروته في اللاهوتي السياسي أو السياسي اللاهوتي. وقد عاش عبد المطلب في القرن السادس إذ توفي في سنة ٥٧٨ م، وكان على صلات تجارية ببلاد الشام التي كانت تحت سيطرة الإمبراطورية الرومانية الشرقية. و لم يكن سيد مكة مجرد تاجر، بل كان تاجرا ثريا وسادن الكعبة، يفتح له ممثلو بيزنطة أبوابهم. وهو وأمثاله من أرستقراطية قريش يفتحون آذانهم لكل ما يسمعون، ولا يغمضون عيونهم عما يشاهدون، وتتسع مداركهم لكل ما تدركه العقول من أساليب الحكم ووسائل السلطة. عرف عبد المطلب القيصرية البابوية، سمع أن الإمبراطور أو هرقل أو قيصر يعلن أنه ظل الله على الأرض..ولا شك أن الفكرة راودته.

كانت الرؤى والأحلام والنبوءات هي أسلحة ذلك العصر، فاستعملها كلها. بعد أن أمر بقطع يد السارق، وتحريم الزنا ونكاح المحارم، ومنع وأد البنات، وطواف العراة بالكعبة، أخذت الأحلام تنهال عليه. قال إنه أتاه هاتف وهو نائم في الحجر داخل الكعبة، تردد عليه ثلاث مرات ثم أمره بحفر زمزم، وهي بئر لجرهم، طمرتها هذه القبيلة عندما أجليت عن مكة. المهم أن ابن سعد في طبقاته روى أن سيد البطحاء وهو يحفر زمزم وجد كنـزا ذهبيا "أمر به فضرب صفائح في وجه الكعبة وجعل قفل بابها ومفتاحه من الذهب."[٣٣] المهم أن الكرامات زادت والمآثر توالت. كان مفيدا للمشروع السياسي أن تدعمه السماء. لهذا يعاوده الهاتف مرة ثانية وفي نفس المكان، فيفزع هذه المرة فزعا شديدا، ويتجه فورا إلى كاهنة قريش، وهو الحنيفي! فقال لها بعد أن هَدّأت روعه، "رأيت الليلة وأنا نائم كأن شجرة نبتت وقد نال رأسها السماء تضرب أغصانها المشرق والمغرب...ورأيت العرب والعجم ساجدين لها وهي تزداد كل ساعة بروقا" ويكتمل الحلم بأن ما أفزعه هو أنه لم يكن له نصيب في هذه الشجرة. لكن وجه الكاهنة، هكذا يقولون، هو الذي يتغير وتقول، "لئن صدقت رؤياك ليخرجن من صلبك رجل يملك المشرق والمغرب وتدين له الناس." مرة ثانية تستعمل الرؤى لتأكيد الرسالة العلوية في المشروع السياسي. يقول ابن خلدون، "كان العرب يفزعون إلى الكهان في تعرف

الحوادث ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرفوهم بالحق من إدراك غيبهم." ويقول في جانب آخر، "نفوس الكهنة لها خاصية الإطلاع على المغيبات...وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة!"(٣٤) أما روايات ابن هشام وابن الجوزي فهي أقرب إلى تجذير الرسالة المحمدية تاريخيا وإحاطتها بإشارات وبشارات مبكرة. الأمر الذي يتضح تماما في الحلم الثالث. كان قد نذر إن أنجب عشرة رجال ليذبحن العاشر، لهذا ناداه هاتف في المنام، دائما في الكعبة، "يا عبد المطلب أوف بدينك!" و لم يرضَ الهاتف بذبح كبش ولا جمل لأن النذر أكبر من هذا، "إنه أحد أولادك الذي نذرته." هل تَعَرَّف، وهو في يثرب عند أخواله بني النجار، على قصة إبراهيم وهو الحنيفي "فناداه ملاك الرب من السماء وقال إبراهيم إبراهيم. فقال هأنذا. فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئا. لأني الآن علمت أنك خائف الله...فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضا عن ابنه."(٣٥) كذلك تنتهي القصة عندنا نهاية سعيدة. يفتدى عبد الله، أصغر أبنائه، بمائة من الإبل. مع فارق، لم يتخذ سيد البطحاء مكانا قصيا ينفذ فيه أمر السماء كما فعل إبراهيم، بل كان أمام الملأ في فناء الكعبة، وقد تدخل الناس للحؤول بين سادن الكعبة والنذر الذي ليس له سابقة في بلاد العرب. إلا أنه ورغم كل شيء تحقق الهدف السياسي واستقر في الأذهان وجود صلة بين سيد البطحاء والسماء. لست أدري إن كانوا هم الإخباريين أم هي كرة الثلج التعبوية التي ظلت تتدحرج على سفح الجبل، حتى تظهر قصة العراف اليمني من أهل الزبور الذي رأى في أنف عبد المطلب "سحر فيه نور النبوة! لكن هذا السحر أو النور لا يكون إلا في بني زهرة، وينصحه أن يتزوج منهم."(٣٦) حتى لا تفلت منه النبوة تزوج هو وابنه عبد الله من بني زهرة، هالة بنت وهب للأب، وآمنة بنت وهب للابن التي أنجبت محمد بن عبد الله. ويستمر الإعلام التعبوي في التصعيد حتى يبلغ قمته في اللقاء السري مع سيف بن ذي يزن، الذي أجمعت عليه أهم المصادر، وورد ذكره عند جواد علي وخليل عبد الكريم. عندما رأس عبد المطلب وفد قريش لتهنئة سيف بن ذي يزن باستقلال بلاده عن الحبشة، طلب سيف أن يختلي بعبد المطلب. أخبره في الخلوة بأنه "وجد في العلم المخزون والكتاب المكنون...خبرا عظيما وخطرا جسيما فيه شرف الحياة...للناس كافة ولرهطك عامة..إذا ولد مولود بتهامة بين كتفيه شامة، كانت له الإمامة إلى يوم القيامة...." لا شك أن عبد المطلب هو مصدر هذه القصة، إن صدقت. فالاجتماع كان ثنائيا سريا، وهي ليست منسوبة لسيف، وهو لم يفعل ذلك اعتباطا بل لخدمة المشروع. كانت النبوة هي الأخرى من لغات العصر. أكثر من متحنف كان يطمع أن يكون هو النبي، خاصة بعد أن استفحلت أزمة مكة، وتداول الناس خبر قرب ظهور النبي المنتظر. كان أمية بن أبي الصلت من أشهر من تطلعوا إليها. وليس من المستبعد أن تكون الفكرة راودت سيد البطحاء.

لم يعتمد عبد المطلب على الرؤى والنبوءات فقط، فعقد حلفا مع خزاعة وتصاهر مع بني زيد بن عامر وبني زهرة وبني مخزوم، وكان في حلف طبيعي مع أخواله الخزرج ويكثر زيارتهم. وفي الخارج وطد علاقاته مع ملوك اليمن والحبشة. أما على مستوى العامة فقد لجأ إلى تأليف القلوب بنشر العدل وإنصاف المظلوم. غير أن حملة أبرهة كانت مفاجأة غير منتظرة، ومع ذلك أدت إلى تكريس القداسة.

لم تؤكد هذه الحملة الفاشلة حكمة سيد البطحاء فحسب،بل أثبتت مؤازرة السماء لسادن الكعبة. فشلت هذه الحملة لانتشار الجدري والأمراض الناجمة عن حرارة الجو في جيش أبرهة الأشرم. إلا أن المتخيل العربي لم يقبل أي تأويل للنصوص القرآنية الواردة. ينقل السهيلي عن النقاش "أن بهذا الصدد الطير كانت أنيابها كالسباع وأكفها كأكف الكلاب." وذكر البرقي أن ابن عباس قال، "أصغر الحجارة كرأس الإنسان وكبارها كالإبل." لكن عبد الرحمن السهيلي نفسه، صاحب «الروض الأنف» في تفسير السيرة النبوية لابن هشام يؤكد أن "أول ما رؤيت الحصبة والجدري في أرض العرب ذلك العام." (٣٧) كما أن الأستاذ عباس محمود العقاد مقتنع تماما بأن الجدري كان هو السبب في هزيمة جيش أبرهة. "وقد حدث بعد ذلك ما حدث ...وهو فتك الجدري بجنود أبرهة وانهزامه عن البيت...إن حديث الجدري الذي فشا سنة ٥٦٩م مثبت في تاريخ بروكوب Procope، الوزير البيزنطي المعروف."(٣٨) المهم أن سيد البطحاء لم يكن يعرف لا بالطير الأبابيل ولا بالجدري، إلا أنه كرجل دولة محنك، كان يرى أنه لا لمكة ولا لكل العرب قدرة على مواجهة جيش أبرهة. لذا أمر أهل مكة باللجوء إلى شعاب الجبال. وأظهر لأبرهة عدم اكتراثه به ولا بجيشه، وأوعز إليه بدهاء أنه غير معني بالحرب لأن "مكة بلد حرام بها بيت الله الحرام وكعبتها مقدسة، لها رب يحميها." لكنه ما إن يعود إلى مكة حتى يتعلق بباب الكعبة مناديا ربها على مسمع من أهلها:

لاهم [اللهم] إن العبد يمنع رحله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم غدوا محالك
إن كنت تاركهم وقبلتنا فأمر ما بدا لك (٣٩)

وقعت هذه الحملة في أشد شهور القيظ والحر. وولد محمد بن عبد الله في ٢٠ أغسطس ٥٧٠م، بعد الفيل بخمسين يوما، فتكون حملة أبرهة وقعت في أواخر شهر يونيو حيث تصل حرارة الجو ٥٥ م. لكن لا مرض الجدري ولا أثر حرارة الجو كان معروفا في ذلك الوقت، لذلك يقول ابن هشام "أعظمت العرب قريشا وقالوا...هم أهل البيت، قاتل الله عنهم."

إن استطاع عبد المطلب أن يعلو بقريش فوق كل القبائل، إن استطاع أن يسمو بمكة على كل جزيرة العرب، إن استطاع أن يحقق كل هذا، إلا أنه مات عام ٥٧٨م دون أن يحقق مشروعه

السياسي الوحدوي بإقامة الدولة العربية المركزية. مات عن ١١٠ على حد قول رشيد رضا، أو بعد أن جاوز الثمانين، حسب جواد علي. مات وحمل على سريره، فجزت نساء بني عبد مناف شعورهن، وشق الرجال قمصانهم، وأقفلت أسواق مكة أبوابها أياما عديدة بعد دفنه بالحجون. لئن اختلفوا في عمره يوم وفاته، إلا أن الإجماع اتفق على أنه مات وحفيده محمد في الثامنة من عمره، حفيده الذي سيحقق ما فكر فيه جدهم قصي ، وما سعى إليه هاشم أبو عبد المطلب، وما أرسى دعائمه جده عبد المطلب. سيوجه ضربة ساحقة لمجتمع الظلم مؤكدا أن دولة الظلم ساعة، ودولة الحق حتى قيام الساعة. على الأقل كان هذا يقينه وإيمانه ومسعاه.

أزمة مكة واندلاع الثورة

لم يكن إنصاف عبد المطلب الضعيف على القوي، والغريب على المقيم لمجرد نشر العدل، بل لامتصاص السخط الناجم عن تعاظم الثروات. أخذ المجتمع المكي يتفكك. أفلت شمس مجتمع القبيلة الذي كان يتميز ولو بقدر يسير من التكافل والتعاضد. ساد التمايز الطبقي: أقلية موسرة وأغلبية فقيرة. وتفاقم الأمر بعد وفاة عبد المطلب لافتقار مكة لزعامة ذات شخصية قيادية. كانت مكة في طريق التحول إلى دولة. كان من الطبيعي أن يحدث التطور الاقتصادي آثاره الاجتماعية. مصادر الثروة الطبيعية لدى القبيلة من مراعي وقطعان ماشية وآبار، التي كانت مشاعا، تحولت شيئا فشيئا إلى ملكية خاصة لأفراد استأثروا بها لأنفسهم وعائلاتهم الصغيرة. وعندما تجمع المال وتوسع الاستثمار امتد الذراع إلى تملك الأراضي حيثما وجدت، وتطور الرعي إلى تربية ثروة حيوانية. "ثم تطورت الأمور حتى استحوذت هذه الأرستقراطية على مصادر الثروة، و لم تترك لغيرها إلا الفتات." حتى الإيلاف الذي يقدم لأصحاب الحمى وجد طريقه لجيوب رؤساء القبائل وأصحاب النفوذ، وما عاد يصل منه شيء لأفراد القبيلة إلا اليسير. "أجور الفقراء من أبناء القبائل الذين كانوا يعاملون كأولاد أو حراس أو خدم للقوافل في سقي الإبل وعلفها، يذهب الشطر الغالب منها لسادتهم."

لعله من اللازم التوقف هنا لحظة عند موضوع التحول إلى دولة. إذ إن للدولة موجبات ومستلزمات من بينها وجود حكومة يقوم عليها نفر من النافذين، يحتل فيها الملأ الدور الذي كان يجب أن يقوم به منذ البداية في تنظيم شوؤن الجماعة. إلا أن القيادات القرشية العليا، التي استأثرت بالأمر لها ولأولادها، لم تتح لمجلس الندوة أبدا الدور الذي كان يجب أن يقوم به. كما أنه لا بد أن يتساءل البعض عن حقيقة مفهوم الطبقة والدولة في نهاية القرن السادس الميلادي. أعتقد أن مفهوم الطبقة يبدأ في التشكل بمجرد اضمحلال وتلاشي مجتمع المشاعة البدائية، أي المشاعة القبلية. تولد

الطبقة في نظري من اللحظة التي يوجد فيها من يملك ومن لا يملك وفق علاقات الإنتاج..من يملك سيستثمر ملكه ليحصل منه على ريع لإشباع حاجاته. من لا يملك سيؤجر جهده لإشباع حاجاته وقد تتوسط مرحلة إنتاج الأسرة بين المشاعة والملكية الخاصة، لكن مع تطور التنمية الاقتصادية تنمو الملكية الخاصة أكثر فأكثر ويضمحل إنتاج الأسرة أكثر فأكثر. تتشكل الطبقات عندما يملك الإنسان آلة، وسيلة إنتاج، وتستدعي الحاجة من يبيع عرقه لمالك وسيلة الإنتاج. كان في المجتمع العربي قبل الإسلام، كما سبق أن ذكرنا، صناعة وزراعة وتربية حيوانية تخطت مرحلة إشباع الحاجات القبلية والعائلية، وبلغت مرحلة الإنتاج الكبير تلبية لاحتياجات السوق المحلي والخارجي. كانت التجارة هي النشاط الأساسي، أي البيع من أجل الشراء والشراء من أجل البيع. كذلك نما إنتاج وتصنيع المواد الغذائية تمرا وخمرا وحفظا، إلى جوار صناعة السلاح، أسنة وسيوفا ودروعا، وصياغة الحلي وصناعة الأثاث. صحيح أنها كانت ورشا حرفية إلا أن تخصصاتها توزعت في كل الجزيرة بحيث أصبح لكل منطقة شهرتها. ما يهمني هنا هو التعرض للطبقة البرجوازية، ليس فقط من تجار المدن بل والصناع الحرفيين، وكل من أصبح لهم وجود اقتصادي لا يتفق وثقلهم الاجتماعي. كان العوام أبو الزبير وعثمان بن أبي طلحة، الذي تسلم مفتاح البيت بعد الفتح، وقيس بن مخرمة خياطين؛ والعاص بن وائل (والد عمرو) بيطارا، والحكم بن أبي العاص (والد مروان) وحريث بن عمرو حجامين؛ كان الوليد بن المغيرة والد خالد والزبير بن العوام وعمرو بن العاص جزارين؛ عقبة بن أبي معيط خمارا؛ عتبة بن أبي وقاص، أخو سعد، نجارا؛ والنضر بن كلدة مغنيا وعازف عود. كان أرباب هذه الأعمال أسطوات حرفيين يعمل عندهم صبيانهم. هكذا نستطيع أن نقول، بكل اطمئنان، أنه كانت هنالك أرستقراطية إقطاعية، يعمل العبيد في مزارعها في يثرب واليمامة والطائف، وملاك وسائل إنتاج حرفيون في معظم الحضر، يكونون مع تجار المدن طبقة شبه برجوازية، إلى جوار جموع غفيرة من الخلعاء والصعاليك والموالي والعبيد الملقبين بالأراذل، وهم أقرب ما يكونون لسانكيلوت الثورة الفرنسية.

كانت حكومة الملأ في مكة تجسد **الدولة المدينة أو البذرة الجنينية للدولة**. يؤكد طه حسين في «مرآة الإسلام» أن قريشا "كان لها سادة أو شيوخ يلتئم منهم مجلس في المسجد الحرام أو في دار الندوة." لكن تضافرت العوامل التي سبق أن ذكرنا من فقدان قيادة كاريزمية وتفكك العلاقات القبلية وبروز التمايز الطبقي، للإيقاع بالدولة والمجتمع المكي في أزمة لم تشهدها من قبل. تشابكت سيوف الأرستقراطية، وانطلقت بخيلها ورجلها في حرب استمرت عشر سنوات، اسْتُحل فيها القتال في الأشهر الحرم، سميت حرب الفُجّار. لم يملأ الزبير بن عبد المطلب مكان سيد البطحاء في دار الندوة، فاهتزت هيبة قريش. "طمع الجميع في عز وسيادة قريش. اشتعلت أربع حروب، كانت الأولى بين

كنانة وهوازن، والثانية بين قريش وكنانة، والثالثة بين كنانة وبني النضر بن معاوية، والرابعة والأخيرة بين كل من قريش وكنانة كلها وبين هوازن."كانت هوازن مقاتلة، أما قريش فكانت تاجرة أكثر منها مقاتلة، حتى أن هوازن "ساقت قريشا في أول سنة منها [المعارك] حتى لاذت بالحرم." وعندما عقد الصلح دفعت قريش دية عشرين رجلا من هوازن. كانت هذه المعارك والحروب صدمة لأرستقراطية مكة وقريش بالذات، فتداعوا للقاء في بيت عبد الله بن جدعان، وهو من الثراء وسوء الخلق بمكان سنعرض له تفصيلا عند استعراض هذه الأرستقراطية المكية. تعاضدوا في هذا اللقاء "لنكونن مع المظلوم حتى يؤدى إليه حقه ما بلّ بحر صوفة، وفي التآسي في المعاش." سمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول. الحقيقة أن اختلال الأمن، لسلوكيات السادة، هو الذي فزع أرستقراطية قريش وليس الهزيمة أو اهتزاز الهيبة. اشترى العاص بن وائل (والد عمرو) بضاعة من غريب زبيدي و لم يوفيه الثمن. اغتصب نبيه بن الحجاج ابنة رجل من خثعم جاء للحج، وكانت على جانب كبير من الجمال، فلما تحرك الوجوه لاسترجاع الفتاة، طلب منهم أن "يمتعوه بها لليلة." حدث هذا والتجارة والحج عصب الحياة في مكة. هكذا تضافرت كل الأوضاع السيئة لكي تلزم الملأ بأن يكوّن حكومة بمعنى الكلمة. كان لا بد من قيادة جماعية لردع المعتدي ورده عن غيه، مهما كان شأنه. هكذا وقفوا مع المظلوم "ما بلّ بحر صوفة وما رسا حراء وثبير."(٤٠) أما التآسي في المعاش فكان لتهدئة بطون وأفخاذ قريش الفقيرة، إذ بلغت أحوال المجتمع المكي حد الإنذار بحدوث هزة خطيرة، إذا لم يتم تلافيها اقتلعت المجتمع من أساسه. كان هذا التآسي في المعاش محاولة يائسة لنزع فتيل التمرد من الأغلبية الغاضبة، ومناورة ذكية من الأرستقراطية للتخفيف من حدة التوتر "خاصة وأن طبقة ظهرت حديثا أخذت تتململ من التمايز الطبقي، هي طبقة صغار التجار والحرفيين، الذين أصبح وجودهم الاقتصادي لا يتفق ووضعهم الاجتماعي." كان حلف الفضول، في هذا الجانب، محاولة لسد الطريق أمام الثورة القادمة التي ستعصف بالنظام كله. غير أن التآسي في المعاش ليس من شيم الأرستقراطية التي بطبعها لا تشعر بحق الآخرين في الحياة إلا لخدمتها، لهذا وجدت أنه لا بد أن يكون قد شارك في هذا الحلف جماعة يضيرها الظلم الاجتماعي، تغضب لانتشار الجوع، ويستثيرها الحرمان السياسي. أي وجدت جماعتان: جماعة يؤرقها الخوف من العدل، وجماعة يؤرقها الشوق إلى العدل. كان بلوغ المجتمع مرحلة الأزمة المنذرة بهزة خطيرة، دافعا لكلا الطرفين للجلوس معا والاتفاق على ما يضمن البقاء لطرف وما يحقق مكاسب سياسية واجتماعية للطرف الآخر. وقد أثار انتباهي رفض خليل عبد الكريم لرأي عباس صالح من أن الفريق الأقل ثروة لا بد وأن كان له دور في هذا الحلف "لأنه لو كان يقصد حماية التجارة لتداعت كل القبائل للدخول فيه."(٤١) اعترض خليل عبد

الكريم على أن الفريق الأقل ثروة تكتل لمقاومة سلطان الثروة الجديدة، بمقولة أن الثروة لم تكن جديدة، "بل أن أرستقراطية قريش طفقت تعرف طريقها إلى اليسر والغنى منذ أن بدأ هاشم يعقد الإيلاف مع رؤساء القبائل والمعاهدات مع ملوك الفرس والروم...." هذه الحقيقة لا تمنع في نظري **الفريق الأقل ثروة** من التكتل لمقاومة سلطان الثروة الجديدة. هنالك أولا، فارق بين مجرد الثروة وسلطان الثروة، بين نشوء الظاهرة في الحال وتراسباتها في المآل. وثانيا، لا يحدث رد الفعل الاجتماعي أبدا بمجرد قيام الفعل. فالفارق كبير بين كرة الثلج وهي في القمة، وضخامتها عند السفح. كم من السنين مرت على الأرستقراطية الإقطاعية، في كافة أنحاء العالم، قبل أن تأخذ القوى الاجتماعية المتضررة من سيطرتها واستبدادها وعليائها في التحرك. كما أنه لا يمكن إغفال دور الرواد البناة، هاشم وعبد المطلب، في لجم فجور الأرستقراطية المولودة من رحم التقاليد العشائرية، إلى أن تخطت ثروتها الحدود مجتاحة كل وشائج القبلية والعصبية العشائرية. أما عن دفع خليل عبد الكريم أن أطراف الحلف من بني هاشم وبني تميم وبني أسد وبني زهرة ليسوا من **الفريق الأقل ثراء** فهو مردود جملة وتفصيلا. يقول جواد علي، "لم يكن ولد عبد المطلب من رجال مكة الأثرياء...كانوا من وجهاء مكة، أما من ناحية المادة والمال، فلم يكونوا من السباقين فيه...مات عبد المطلب وحالته المادية ليست على ما يرام لكثرة ما أنفق على مشروعه السياسي، ومات أبو طالب و لم يخلف لأهله شيئا...وآية ذلك أن الرسول أخذ ابنه عليا ليخفف عنه مشقة الإنفاق على ولده، وأخذ العباس منه جعفرا...." صحيح أن الاجتماع عقد في دار الثري الأمثل عبد الله بن جدعان التيمي، لكن تيم فيها أيضا عتيق بن أبي قحافة (الصديق) الذي كان تاجرا، ربما من كبار التجار، لكن لم يكن معدودا من الأثرياء. وبني زهرة فيها أختين: هالة بنت وهب زوجة عبد المطلب وكانت من الثريات، لكن شقيقتها آمنة بنت وهب توفي عنها عبد الله وهي وهو لا يملكان شيئا حتى أن محمدا كفله جده عبد المطلب. خطأ كبير تعميم الثراء على بطون قريش، خاصة عندما لا يحدد من مِن القبيلة الذي حضر الاجتماع، في الوقت الذي تتحدث فيه كافة المراجع عن الفقراء والمعدمين في القبيلة الواحدة. هل أدل على ذلك من إجماع المصادر على أن سادن الكعبة الزبير بن عبد المطلب، الداعي لهذا الاجتماع، كان من فقراء بني هاشم. حلف الفضول، في نظري، فرضته أزمة مجتمع تلت حرب الفجار، فتلاقت مصالح الأقلية فاحشة الثراء مع الأغلبية المتطلعة لتحقيق العدل، تشتري بموجبه الأولى السلامة وتحقق الثانية نوعا من العدل المنشود والمساواة المفتقدة. هو نوع من تلاقي الأرستقراطية والكنيسة في فرنسا مع الفئة الثالثة في أخريات العصر الملكي، عندما دخل روبسبيير وسييز وآخرون مجلس الملك بعد أن كان مقتصرا على النبلاء والكرادلة. نوع من الإجراء الذي يؤخر المحظور ولا يمنعه من الوقوع. ويكاد الحافر ينطبق

أيضا على الحافر لأن آخر مجلس ملأ انعقد في دار الندوة في أخريات عصر ما قبل الإسلام كان فيه عتيق بن أبي قحافة (أبو بكر الصديق)، وعمر العدوي (ابن الخطاب).

بقي أن أعرض نماذج من أرستقراطية مكة، حتى لا يكون هنالك ثمة شك في حتمية قيام التمرد الذي لم يلبث أن تحول إلى ثورة. لم يكن الثراء الفاحش وحده، ولا عراقة المحتد، هي الصفة المشتركة بين هذه الطبقة، بل كذلك العجرفة والعليائية ونابي التصرف وبذيء القول. تمتد خصالهم وأقاصيصهم على صفحات أنساب البلاذري والأغاني والعديد من كتب التراث. جماعة من أمثال الأسود بن المطلب الذي كان يطوف البيت متقلدا سيفين، وهشام بن المغيرة الذي نودي في الناس يوم وفاته "اشهدوا جنازة ربكم!" الوليد بن المغيرة صاحب المال والزرع والضرع بالطائف، مالك بساتين الفاكهة والأشجار من كل لون ونوع "وقد كان لذلك متغطرسا فلما ظهر الرسول...أنف أن يتبع رجلا هو دونه في المال والاسم والثراء."(٤٢) أما سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس المشهور بأبي أحيحة، المعروف بذي التاج لأنه كان له عمامة ذات لون خاص لا يعتم بمثلها غيره، متعال لا يؤمن بالمساواة. هذه النماذج العامة رغم سوئها لا تعد شيئا بجوار آخرين بالغي السوء والفحش.

نبدأ بصاحب عير قريش، قائدها والمؤتمن على مالها أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية. كان في مقدمة سادات مكة، وعلى رأس طبقتها المحافظة ذات العنجهية. إلا أنه كان بذيء اللسان "يحسن النزول إلى أسوأ مستوى يصل إليه السوقة والحوشة من الإقذاع في الكلام، وإلحاق الأذى بالناس." وقد أظهر قابلياته في ذلك...وهيأ كل ما عنده من مواهب وكفايات وقدرات مالية لمقاومة الدعوة التي جاءت مقوضة لديانة الآباء والأجداد، حتى لا تتحطم الزعامة ولا تخضع لحكم الفقراء والرقيق. وقد بلغ من حقده على العامة والبسطاء أن ذهب إلى الشام محاولا تأليب الرومان على الدعوة المحمدية، إلا أن ممثل قيصر لم يبال بتحريضه.(٤٣) أما الذي كان من وجهاء مكة وسادتها المعروفين، من ورد ذكره كثيرا فيما سبق وكان ثريا واسع الثراء، بل كان من أغنى أغنياء مكة حتى سمي **حاسي الذهب** لأنه كان يشرب في كؤوس من الذهب الخالص، عبد الله بن جدعان. ينسب إلى بني تيم بن مرة، وابن عم والد الخليفة أبي بكر. يقول عنه جواد علي إنه "كان في ابتداء أمره صعلوكا ترب اليدين، وكان شريرا فاتكا." جنى الجنايات حتى أبغضته عشيرته، ونفاه أبوه حتى هام على وجهه. تقول الأخبار أنه فجأة حصل على كنز، بل ويصفون الكنز "مقبرة من مقابر ملوك جرهم فيها كنوز وأموال." بغض النظر عن الثعبان الذي من ذهب وعيونه من ياقوت، لست أدري لماذا تعود كل الكنوز لجرهم. كنوز زمزم وغزلانه الذهبية، وكنز ابن جدعان وثعبانه الذهبي كلها لجرهم أم هي محاولة لتفادي الحديث عن النخاسة وتجارة الرقيق!؟ ليس هذا فحسب بل وإدارة شبكات الدعارة. كانت له "جوار يساعين

ويبيع أولادهن. فكانت جواريه تؤجر للرجال، وما ينتج عن هذا السفاح من نسل يربى، فيبقي منه عبد الله ما يشاء ويبيع منه ما يشاء."(٤٤) أي أنه لم يكتف بإدارة شبكة دعارة، بل كان منتجا ومربيا للمومسات. ومع ذلك عقد حلف الفضول في داره الفخمة لشرفه ومكانته..لست أدري أي شرف! ومن رجال مخزوم المعدودين عمرو بن هشام بن المغيرة، سيد قريش المعروف بأبي الحكم، لكن كنّي بأبي جهل، والكنية به أليق. اشتهر بقسوته البالغة حتى على النساء. عذب عددا منهن عذابا أليما، "عذب زنيرة وكانت لبني مخزوم حتى عميت. وعذب غيرها حتى هلكن، وممن هلكن سمية أم عمار بن ياسر!" لطم أسماء بنت أبي بكر فطرح قرطها. وجاء وصفه في «الكامل» لابن الأثير على هذا النحو، "...وكان فاحشا بذيئا." أما الوجيه الذي جمع مالا طائلا لكن ﴿ما أغنى عنه ماله وما كسب﴾ عبد العزى بن عبد المطلب، المعروف بأبي لهب زوج حمالة الحطب، التي لم تكن خيرا منه ولا هو خير منها. لكنه فوق كل صفاته الذميمة كان لصا. كان صديقا لأرستقراطي آخر، لا يقل سوءا عنه، هو قيس بن عدي، الذي ضرب به المثل في العز حتى قيل "كأنه في العز قيس بن عدي." كانت لقيس هذا قينتان يجتمع إليهما مع أبي لهب وأشباههما. ذات ليلة وهما يسمران أوعز لأبي لهب وبعض خلانه أن يسرقوا غزال الكعبة الذهبي "ففعلوا فقسمه على قيانه...فقطعت قريش يد رجال ممن سرقه، وأرادوا قطع يد أبي لهب، فحمته أخواله من خزاعة."

هذه هي الأرستقراطية . هي فوق القانون. ترتكب كل جريمة دون عقاب، تزهق الأرواح بلا رادع، وتمارس كافة الموبقات بلا حساب. حتى دية النفس كانت الشريف بالشريف، أما العامة فلا دية لهم.

أي مجتمع هذا؟ هل كان هنالك خيار آخر غير التمرد.

في مرحلة ما تكون هذه الأرستقراطية نموذجا في المحافظة على التقاليد، متشددة في التمسك بالترفع عن الدنايا، متعلقة بأهداب الرفعة والسمو. لكن تتغير الأحوال بتوالي الأجيال. يسود التحلل من القيود، تجتاح العزة بالإثم كل السدود، وعندما يمتهن الإنسان بلا حدود يؤذن العصر بالغروب. سبق سقوط الأرستقراطية الفرنسية شيوع حق الأشراف في الدخول الأول، الذي لم يكن بدعة فرنسية، فقد مارسه، كما سبق أن ذكرنا، عامر بن عامر بن ثعلبة بن حارثة، الأرستقراطي المتهور المشهور بالفطيون. (٤٥)

عندما تبلغ الأمور هذا المبلغ تكون الطبقة قد شاخت وهرمت، لا يعود هنالك خيار آخر غير التمرد على الواقع المتردي لتغييره. كان التمرد حتميا..وانتصار الثورة لا فرار منه.

هوامش الفصل الثالث

١) خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣. ص ١٥٧.

٢) أحمد أمين، فجر الإسلام. – ط ١٥. – القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٤. ص ٩. من قصيدة لعمير بن شيـم التغلبي، المعروف بالقطامي، وهو معاصر للأخطل.

٣) حسين مروه، النـزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء ١.–٠ بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ٢١٢.

٤) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٥ . – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٣٣٣ – ٣٣٤.

٥) يستعمل العرب القدماء كلمة **يوم** للدلالة على المواجهة في معركة حاسمة. استعمله العرب لأيام مواجهاتهم قبل الإسلام. كان يوم ذي قار في المواجهة مع الفرس، ويوم خزاز بين القحطانيين والعدنانيين. كما استعملوه بعد الإسلام فكان يوم بدر ويوم أحد. واستعمل **يوم** للتعبير عن النصر فيقال **يوم لنا يوم لكم**، مثلما باهت قريش المسلمين يوم أحد. ويستعمل حتى الآن بنفس الأسلوب، كما قال أمير الشعراء أحمد شوقي في مسرحية «مصرع كليوباتره» يومنا في إكتيوما / ذكره في الأرض سار. (ف. ق)

٦) ملاعب الأسنة هو عامر بن مالك بن جعفر بن كلاب (أبو براء). اشتهر بالفروسية. ويظهر من اسمه أنه قرشي، صاحب مقام وسيد في قومه. أما عمرو بن معديكرب، فارس اليمن وفارس العرب، من بني زبير في اليمن. صاحب نجدة وقوة بدنية. أسلم ثم ارتد بعد النبي ثم عاد.

٧) يقول النسابون أن قحطان أبو اليمنيين جميعا، وأنه خرج من نسله شعبان عظيمان:

شعب كهلان وأكثرهم أهل وبر، وشعب حِمير وأكثرهم أهل حضر. خرج من شعب كهلان فروع كثيرة أشهرها:

(أ) طيء وهي تسكن الجبلين أجَا وسلمى ، المعروفان الآن بجبل شمر. سكنته طيء قبل الإسلام بقرون، واشتهر ذكرها حتى كان السريان والفرس يسميان كل العرب طيئا.

(ب) همدان ومَذحِج. أغلبهم ظل يسكن اليمن. ينتسب بنو الحارث الذين سكنوا الجنوب الشرقي للطائف إلى مذحج، كما تنتسب إليها بجيلة التي لعبت دورا كبيرا في فتح العراق أيام عمر بن الخطاب.

(ج) عاملة وجُذام كانوا يسكنون بادية الشام. إلى جذام تنتسب لَخْم التي أسست ملك الحيرة على الفرات، وكندة التي حكمت حضرموت، ومدت سلطانها على بني أسد في اليمامة، وإلى أسرتهم المالكة ينتسب امرؤ القيس.

(د) الأزْد، وهم قبيلة قوية حكمت عُمان. منهم الغساسنة الذين أسسوا مملكتهم شرق الشام. ومنهم أيضا خزاعة التي هيمنت على مكة قبل قريش. ومنهم كذلك قبيلتا الأوس والخزرج.

أما شعب حميّر فأشهر قبائله:

(أ) قضاعة وكانت تسكن شمالي الحجاز.

(ب) تنوخ وقد نزلوا قديما شمالي الشام.

(ج) كلب وكانوا يسكنون بادية الشام.

(د) جهينة وعُذرَة وقد نزلوا وادي إضم بالحجاز. وقد عرف العذريون برقة عواطفهم وطهارة عشقهم.

كذلك يقسم النسابون عدنان إلى فرعين كبيرين:

ربيعة ومضر، لأن عدنان من أبناء إسماعيل بن إبراهيم. هو جد القبائل العربية المقيمة في شمال بلاد العرب ووسطها وغربها (تهامة ونجد والحجاز) ومن عدنان معد ونزار الذي منه ربيعة ومضر.

أشهر قبائل ربيعة:

(١) أسد وكانوا يسكنون شمالي وادي الرمة.

(٢) وائل وتنقسم إلى بكر وتغلب، وهم الذين قامت بينهم الحروب الطويلة التي اشتهرت بحرب البسوس. وإلى بكر بن وائل ينتسب بنو حنيفة باليمامة.

أما مضر فأشهر قبائلها:

أ) قيس عيْلان. هي من أشهر القبائل بحيث يطلق اسم قيس أحيانا على من عدا اليمنيين. إلى قيس تنتسب هوازن وسُلَيم وكانا يسكنان الجزء الغربي من نجد. إلى قيس تنتسب أيضا غطفان، وغطفان عشيرة منها قبيلتا عبس وذبيان الشهيرتين. وكان العداء بينهما مستحكما وأشهر حروبها الحرب المعروفة بحرب داحس والغبراء.

ب) تميم وكانت تسكن بادية البصرة.

ت) هذيل وكانت تسكن جبالا قريبة من مكة. اشتهروا بكثرة شعرهم وجودته.

ث) كنانة وكانت تسكن جنوبي الحجاز، ومنها قريش وهي المتسيدة على هذا القسم.

٨) البردان اسم مواقع عديدة ذكرها ياقوت في معجم البلدان، و لم يعين الموقع الذي وقع فيه ذلك اليوم. الأغلب أن يكون في شمال الجزيرة العربية بين الشام والعراق. جاء ذكر الواقعة في «الأغاني» لأبي الفرج الأصفهاني، جزء ١٥، ص ٨٢.

٩) واضح من «الأغاني» أن زيادا كان ملكا على الشام من قبل تابعة اليمن لكونه قحطانيا. ولما كان العدنانية في صدام دائم مع حكامهم اليمنيين كان طبيعيا أن يشاركوا حجر بن عمرو الكندي القحطاني في غزوته للبحرين، وهي نفسها هجر التي كانت تشملها حماية القحطانيين. هذا يفسر مشاركة بكر وتغلب في هذا الصراع القحطاني الداخلي.

١٠) محمد أحمد جاد المولى، أيام العرب في الجاهلية/ محمد جاد المولى، علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. — بيروت: دار الجليل، ١٩٨٨. ص ٤٣. معظم مادة البردان من نفس المرجع.

١١) معد بن عدنان هو الجد الذي تفرع منه العدنانيون إياد وأنمار ونزار. أهمهم نزار الذي تفرع عنها ربيعة ومضر.

١٢) خزاز جبل على الطريق ما بين البصرة ومكة.

١٣) الجريب واد عظيم تجيء أعاليه من قبل اليمن.

١٤) الحِضْن ما دون الإبط، أي طعنه من أسفل إبط فنفذت الطعنة من أسفل الإبط الآخر.

١٥) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٤. – ط ٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٣٩٧.

١٦) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.– الجزء ١. – ط ٦. – بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ٢٠٩.

١٧) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٩. – ط ٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٦١٧.

١٨) حرب داحس والغبراء أو حرب السباق، وقعت بين عشيرتي عبس وذبيان لخلاف على سباق خيل بين الغبراء وداحس وهما فرسان. استمرت الحرب ٤٠ سنة. ذكرها زهير بن أبي سلمى في معلقته:

تداركتما عبسا وذبيان بعدما ... تفانوا ودقوا بينهم عطر منشِم

وقد قلتما إن ندرك السلم واسعا ... بمال ومعروف من القوم نسلم

أشهر معاركها المريقب التي كان بطلها عنترة بن شداد.

١٩) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ١٨. – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ٢١٦.

٢٠) Eric J. Hobsbawm. Les bandits/ traduit de l'anglais par J. P. Rospars. - Paris: La Decouverte, 1999. المنشور مقتطفات من الكتاب ص ٥، ٧، ١٣، ١٥. وهو يستحق الترجمة بالكامل.

٢١) خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. – القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣. ص ١٨٤–١٨٥.

٢٢) عرف الأقدمون الملأ لغة بأنهم جماعة يجتمعون على رأي فيملؤون العيون رواء والنفوس بهاء وإجلالا. يقال فلان ملء العيون، أي معظم عند من يراه. ويرى حسين مروه أن الملأ يستمد مضمونه التاريخي من دلالته اللغوية، فهم الأشراف وعلية القوم. وفي لغتنا المعاصرة هم الوجهاء، وجوه القوم، الصفوة الخاصة، وكل ما يقابل مفهوم العامة. أما دار الندوة فهي مجلس ومكان اجتماع قادة قريش قبل الإسلام، حيث يتداول الملأ في شؤون مكة الاقتصادية والسياسية.

٢٣) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٤. – ط ٢. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٤٧.

٢٤) احمد عباس صالح، اليمين واليسار في الإسلام. – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. ص ٣٤.

٢٥) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدمة ابن خلدون. – ط ٥. – بيروت: دار القلم، ١٩٨٤. ص ٤.

٢٦) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٢. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ١٨١.

٢٧) جرت عادة الشعوب قديما على إحاطة ميلاد زعمائها وقادتها بأساطير وحكايات خارقة للعادة. هكذا فعل الهنود مع بوذا، واليهود مع موسى، والنصارى مع عيسى.

٢٨) كانت أرض حرم مكة مشجرة، وكانت تلك الأشجار مقدسة. فلما أقامت قريش منازلها حول الحرم، تركوا الأشجار وسطها خشية ما يجره عليهم الاعتداء على المقدسات.

٢٩) وضع المستشرق الألماني ولهوزن كتاب «بقايا الوثنية»، وهو أهم كتاب وأوسع مؤلف في الوثنية العربية. اعتمد فيه مؤلفه على ما نقله ياقوت الحموي من كتاب «الأصنام» للكلبي وغيره، لأن «الأصنام» لم يكن معروفا ولا مترجما عندما وضع ولهوزن كتابه.

٣٠) الاعتفار أو الاحتفاد يحدث عادة إذا أفلست أسرة خرجت إلى مرتفع من الأرض ونصبت خيمة تعيش فيها حتى يأتيها أجلها، فلا يعلم بفاقتها أحد.

٣١) التحنث عادة وتقليد قديم دأب أهل الصلاح على اتباعه منذ القدم بالاعتكاف في أماكن نائية متفرغين للتأمل في صنع الكون وأسرار الطبيعة وما وراءها، ممعنين الفكر في تركيز على ما هو خير للحياة والناس.

٣٢) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٦. – ط ٥. – بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٤٦٢.

٣٣) كان لعبد المطلب عدة ألقاب فهو سادن الكعبة وسيد قريش وسيد البطحاء. أحب أن أذكر القارئ دائما أن كافة المراجع التي تصدت لهذه الحقبة، بما فيها معظم المراجع الأجنبية، استندت إلى كتب التراث ومدونات الإخباريين التي دونت بعد هذه الأحداث بعشرات إن لم يكن مئات السنين. كما يجب أن لا يغرب عن البال أنها كتبت كلها في العصر الإسلامي الذي أضفى القداسة بأثر رجعي على كل آل البيت. لهذا نلاحظ تكرار الذهب التي حليت به الكعبة على يد الجد قصي وابن الحفيد عبد المطلب، مما يجعلنا في حاجة إلى لفت الانتباه والتدقيق في الخبر.

٣٤) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد، مقدمة ابن خلدون. – ط٥. – بيروت: دار القلم، ١٩٨٤. ص ٤٩٧–٤٩٨.

٣٥) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح ٢٢/ ١١ – ١٣.

٣٦) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ١. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٢٤٨.
«الزبور» هو كتاب داود، واسمه في التوراة «المزامير». ويقول الطبري، "وما صنعت الشياطين المزامير والبرابط والصنوج إلا على أصناف صوته."

٣٧) عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام/ ضبطه طه عبد الرؤوف سعد. – الجزء ١. – بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨. ص ٧٣.

٣٨) عباس محمود العقاد، الإسلاميات٣: مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية.– المجلد ٧. – بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٤. ص ٢٦٦.

٣٩) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية/ تحقيق محمد بيومي. – الجزء ١. – المنصورة، مصر: مكتبة الإيمان، ١٩٩٠. ص ٣٧.

٤٠) حراء وثبير جبلان معروفان بمكة، ويقصد بهذا دوام إغاثة المظلوم، ما دام الماء يبل الصوف والجبلان في مكانيهما. وهو شيء غير قابل للزوال.

٤١) اورد الأستاذ أحمد عباس صالح هذا الرأي في كتابه «اليمين واليسار في الإسلام»، وقد ناقشه الدكتور خليل عبد الكريم في كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية».

٤٢) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية/ تحقيق محمد بيومي. – الجزء ٢. – المنصورة، مصر: مكتبة الإيمان، ١٩٩٠. ص ١٠.

٤٣) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني. – الجزء ٦ . – بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دون تاريخ. ص ٩١،٩٢.

٤٤) هذا الخبر يورده جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، الجزء ٤، ص ٩٦، نقلا عن «مروج المسعودي»، و«لطائف المعارف» للثعالبي، و«المعارف» لابن قتيبة. فهو خبر دارج وليس اجتهادا.

٤٥) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء ٦. – ط ٣.– بغداد: جامعة بغداد، ١٩٩٣. ص ٥٢٠.

الفصل الرابع

ثورة الراعي اليتيم

﴿...والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾

سورة التوبة. الآيتان ٣٤ و ٣٥.

تأسيس

عبرت العقائد التوحيدية والحنيفية، في بعدها الواقعي، تعبيرا يكاد يكون مباشرا عن بداية تحولات، على وجه الخصوص، في الأسس المادية للنظام القبلي. برزت التناقضات الاجتماعية الحادة. لم تتسع فجوة الفروق الطبقية على مستوى المجتمع فحسب، بل وداخل القبيلة الواحدة. من أجل كل هذا لم تكن الدعوة المحمدية بلا مقدمات، ولا كانت الحركة الثورية التي أطلقها غريبة عن المرحلة التاريخية ولا الظروف الموضوعية لمجتمع الجزيرة العربية.

أعرف أن عبارات مثل **الدعوة المحمدية والحركة الثورية**، كظواهر إنسانية مجردة، ستصدم الكثير من المؤمنين. لذا وجدت أنه يجدر بنا الاتفاق على عدة أمور قبل الولوج في هذا الموضوع.

أولا ، يتعرض هذا الكتاب لظاهرة التمرد ودورها في تقدم البشرية من خلال التحولات الاجتماعية الناجمة عن النشاط الإنساني الإرادي وصراع الإرادات: ﴿...إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم....﴾[1]

ثانيا ، سبق أن تعرضت لليهودية والمسيحية كحركات تمرد اجتماعي في مرحلة تاريخية معينة وظروف موضوعية محددة. تمرد بنو عابر على جدب الحياة الصحراوية فتجمعوا واقتحموا أراضي وبلدان الأغيار.[2] وتمرد عيسى بن مريم على فوضى وعنصرية وآثام العبرانيين. تناولت، في كلتا الحالتين، حركة الإنسان كإنسان بعيدا عن الغيب واللاهوت.

ثالثا ، اعتمدت في حديثي عن الموسوية على ما بين أيدينا من نصوص توراتية، وعن اليسوعية على النصوص الإنجيلية التي كتبها الأتباع والحواريون، خاصة إنجيل متى.

رابعا ، اعتمدت في تناولي للحركة المحمدية على ما أتى به محمد من سور وآيات بوصفها الدستور والمرجعية التي لا مرجعية غيرها. كون القرآن هو الدستور ليس من صياغتي ولا سبكي. هو شعار رائدة الجماعات الإسلامية: "الله غايتنا والنبي زعيمنا والقرآن دستورنا...."

خامسا، إذا كان هدف بني عابر هو اقتحام الحضر والتسلل إليه بوصفهم شعب الله المختار، وهدف المسيحية التبشير بالمحبة والعدل والسلام بين كل البشر، لأننا كلنا شعب الله الذي خلقه في أحسن تكوين، فقد قامت حركة محمد لتتم مكارم الأخلاق في مجتمع العدل والمساواة الذي تجسد في دولة مركزية، مما جعلها أقرب إلى الثورة، بل تكاد تكون ثورة بالفعل لأن مجتمع ما بعد فتح مكة اختلف عما كان قبله اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا. حل مجتمع الإخاء – المؤمنون إخوة..[3] – محل العصبية القبلية ومجتمع الاحساب والأنساب. حلت مؤسسة

الصحابة من مهاجرين وأنصار، بما فيهم من عبيد وموال وصعاليك ولصقاء ومن تجار وحرفيين، محل حكومة الملأ القرشية الأرستقراطية.[٤] وساد الحياة اقتصاد غير احتكاري، تجاري زراعي حرفي شبه برجوازي، مع بقايا أرستقراطية غير ذات نفوذ. ظلت الأمور هكذا في عصر الشيخين حتى ولاية عثمان.

سادسا، تفردت الحركة المحمدية، دونا عن الموسوية والعيسوية، بنمط تحرك بشري بعيدا عن الخوارق. لجأت الموسوية للسحر، والمسيحية إلى إحياء الموتى وإبراء الأبرص وغيره، لجأتا إلى الغيبيات والماورائيات. أما محمد فقد أعلن، "...هل كنت إلا بشرا..."[٥]؛ "لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا...."[٦] خرج محمد بن عبد الله إلى حلبة الصراع دون معجزة خارقة للطبيعة. لم يسر على الماء ولا ضرب البحر بعصاه فانشق. كان دستوره هو معجزته الوحيدة: قرآنا بلسان عربي مبين.

سابعا، يشهد القرآن نفسه على أن الإسلام لم يقم من فراغ. بل قام على ظروف موضوعية اقتضت أن يكون. "انعكست في القرآن الكريم...سائر ظاهرات المجتمع العربي الجاهلي."[٧] ويضرب حسين مروه مثلا بالآية ١٧ من سورة الحج ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾. كما يتحدث القرآن عن الدهريين الذين لا يؤمنون بالخلق الإلهي للكون ولا بالبعث بعد الموت ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾.[٨] ويحدثنا أيضا عمن يقرون بالخلق الإلهي والبعث والنشور، لكن ينكرون النبوات ويعبدون الأصنام بحجة أنها شفيعة لهم عند الله ﴿ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون....﴾[٩]

كل هذا يبرهن على مدى ارتباط الدعوة المحمدية بالتطور الاجتماعي في هذه المرحلة التاريخية في الجزيرة العربية، بكل ما فيها من ظواهر وديانات ونزعات عقائدية مختلفة.

تلاقي اليتم بالرعي مع العبيد

سبق وتحدثنا عن أزمة الأرستقراطية القرشية، بعد وفاة عبد المطلب، وافتقارها لقيادة كاريزمية مما أطمع فيها العشائر، واضطرها لعقد حلف الفضول في محاولة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. وفي محاولة أخرى لنزع فتيل الأزمة قام مجلس ملأ يجمع بين العباس بن عبد المطلب وأبي سفيان صخر بن حرب

من دهاقنة الأرستقراطية، وأمثال عتيق بن أبي قحافة التيمي (الصديق)، وعمر العدوي (ابن الخطاب). كان واضحا أنه مجلس أزمة ما كان ليرضى به أشراف مكة لولا الخوف من الكارثة. بات واضحا أن الصعاليك والعبيد والموالي، إلى جوار التجار والحرفيين، بدأوا في الهمس والتذمر، يتحرقون شوقا للخلاص، لا ينقصهم غير القائد. وكان القائد بين ظهرانيهم يرعى الغنم ويمشي في الأسواق.

عرفنا أن عبد الله بن عبد المطلب تزوج آمنة بنت وهب، وكان فقيرا معوزا! لم يكن في البيت من زاد يقتات به الزوجان "إلا بقايا قليلة من تمر وقديد. وهما الآن يستقبلان مولودهما الأول."(١٠) لكن عبد الله أجبره السعي وراء الرزق على الخروج في تجارة إلى الشام قبل وصول المولود. يقول الإخباريون كان هذا في عام الفيل. ويرجح كوسان دِبْرسِفال أن محمدا ولد في أغسطس ٥٧٠م في دار جده عبد المطلب في مكة.(١١) ولد محمد يتيما إذ توفي عبد الله قبل ولادته "و لم يترك شيئا،" وقال هيكل باشا صاحب «حياة محمد»، "ترك عبد الله خمسة من الإبل وقطيعا من الغنم!" حتى لو صح هذا، فلم يكن ما تركه ميراثا في مكة تلك الأيام. الدليل على هذا أن مرضعات بني سعد، عندما أقبلن ذاك العام، أعرضن جميعا عن محمد، إذ ماذا يرتجين من إرضاع يتيم فقير. لكن حليمة السعدية، التي لم توفق في العثور على رضيع موسر، رفضت العودة إلى مرابعها خاوية الوفاض، فقررت أن تأخذ محمدا. أربع سنوات قضاها الفقير في الصحراء عند مرضعة أفقر، "لكن هواء الصحراء وخشونة عيش البادية سارعا في نموه وحسن تكوينه." واستقام لسانه عربيا فصيحا. انطلق في الفلاة لا يعرف قيدا من قيود الروح ولا قيود الجسد، وكان يفاخر بذلك، "أنا أعربكم. أنا قرشي واسترضعت في بني سعد بن بكر." عاش عند حليمة وابنتها الشيماء حتى بلغ الرابعة أو الخامسة، وهناك رعى الغنم مع أخيه في الرضاعة. وتأبى الأيام إلا أن تكثف المأساة في حياة الصبي، فتأخذه أمه إلى يثرب لتعرفه على أخوال أبيه من بني النجار. يرى البيت الذي مات فيه أبوه، والمكان الذي دفن فيه، فيتجسد اليتم في عقل وقلب الصغير. وقبل أن يفيق من مرارة الإحساس الغامض الأليم، تموت آمنة في الأبواء،(١٢) وهم راجعون إلى مكة، لكي يعود كليما تجره أم أيمن راعيته، وقلبه البريء يقطر دمعا. لربما خفف عنه ألم الموت لو عاش له جده عبد المطلب، لكنه لم يكد يبلغ الثامنة حتى صدمه الموت الثالث. حزن على سيد البطحاء حزنا سجلته كتب التراث "كان دائم البكاء وهو يتبع نعشه إلى مقره الأخير." لم تكن رعاية وحب أبي طالب لليتيم، وقد آلت إليه كفالته، أقل من عناية وحدب عبد المطلب، إلا أن العين كانت بصيرة واليد قصيرة. كان أبو طالب معيلا مملقا لا يكاد يربح إلا ما يكفيه هو وأهل بيته، وكثيرا ما كان أولاده يضطرون للعمل، رغم صغر سنهم، ليكسبوا قوت يومهم بالذات في رعي الغنم. لهذا

يرجح أن محمدا رعى الغنم وهو في الثامنة. إلا أن النفس الأبية دفعته، و لم يكد يبلغ الثانية عشرة، إلى أن يلح على عمه أن يصحبه إلى الشام في تجارة، لعله يصيب منها ما يساعد عمه أكثر من رعي الغنم. وقد ظل طيلة حياته يفاخر برعي الغنم، "بعث موسى وهو راعي غنم، وبعث داود وهو راعي غنم، وبعثت وأنا أرعى غنم أهلي في أجياد!!"(١٣) المهم أن عمه، تحت إلحاحه، وافق في النهاية على اصطحابه. تجول الفتى في هذه الرحلة في فضاء الصحراء الرحب. جال ببصره في السماء الصافية نهارا، وتأمل النجوم الساطعات ليلا. "مر بمدين ووادي القرى وديار ثمود، تستمع أذناه المرهفتان إلى حديث العرب وأهل البادية عن هذه المنازل وأخبارها وماضي نبئها." بهرته بلاد الشام بحدائقها الغناء الباهرة ذات القطوف الدانية. بدت له جنات مقارنة بالصحاري القفر والجبال الجرداء المحيطة بمكة. ليس هذا فحسب، بل تعرف وهو في الشام على الروم ومسيحيتهم وكتابهم. تطلع حوله بنظرة الفاحص المتأمل، لا مجرد فضول المشاهد. لكن سرعان ما كان على محمد أن يعود إلى رعي الغنم، لأن أبا طالب لم يصب في هذه الرحلة ما كان يصبو إليه. أخذ محمد، إلى جوار رعي الغنم، يتردد على سوق عكاظ "يستمع إلى أصحاب المذهبات والمعلقات، وتلتهم أذناه بلاغتهم في غزلهم وفخرهم...ويستمع إلى خطب الخطباء...يحدثونه عن كتب عيسى وموسى." وفي إحدى المناسبات استمع إلى قس بن ساعدة في عكاظ. أخذ ذهنه يتفتح على حقائق الحياة وثقلت حياة مكة عليه. أحس أن لا حرمة لشيء. الصغار الفقراء يكدحون وهم عراة. يقضي الرجال الطيبون، أمثال عمه، عمرهم يلهثون وراء الرزق، بينما تتسلل إلى أذنيه ليلا أصوات الموسيقى والغناء، وهمسات المراهقين من لداته عن خمر ومجون يمارسه المترفون..فلا يستطيع المتمرد الصغير إلا أن يتساءل: لماذا؟

حمل السلاح مع قريش في حرب الفجار. قيل ابن خمسة عشر وقيل ابن عشرين. قيل كان يجمع السهام المتساقطة من هوازن ويدفع بها لأعمامه. وقيل رمى بالسهام. لعل السبب في هذا الخلط أن الحرب دامت عشر سنوات، بدأ جامعا للسهام وانتهى راميا. غير أنه مما لا شك فيه أن حرمانه من التعليم، الذي يتعلمه بعض أنداده من أبناء الأشراف، جعله يتشوق للمعرفة متعلقا بممارسة التجارب للتزود بالخبرات. تعرف على حقيقة حياة مكة. أشرافها لم تمنعهم الحرب من تعاطي الشراب والتسري ومخالطة البغايا وممارسة الربا وسط معارك القتال. عرف أن وجوها وقادة عظاما لا يمارسون البغاء فحسب، بل يديرونه ويربون سلالات البغايا الروميات واليونانيات، كما تربي سلالات صفائن الخيل والعير الحمر. تجارة غريبة في البشر، زاد من حدتها ما شاهده من خشية الشريف أن يصبح فتضطره الحاجة إلى ارتهان زوجته أو ابنته سدادا لدين، فتنضم إلى هذا القطيع من الرقيق الأبيض والأسود الذي يقدم لكبار التجار وضيوفهم متاع ليال صاخبة. كانت رقة حاله تجعله

بعيدا عن هذه الآثام. يجوز أنه اشتهاها. هنالك رواية واحدة، ولنلاحظ أن كل التدوين تم بعد الفتح، تقول أن نفسه حدثته يوما أن يلهو لهو الشباب، فطلب إلى زميل له أن يقوم على حراسة أغنامه التي يرعاها حتى يهبط مكة "يلهو بها لهو الشباب في جنح الليل...لكنه ما إن بلغ أعلى مكة حتى استرعى انتباهه عرس زواج وقف عنده، ثم ما لبث أن نام."[١٤]

"إن تصور النبي معزولا عن المجتمع والواقع، منفردا دائما، يتناقض مع ما اشتهر به من وصف **الأمين**، إذ لا يشتهر بمثل هذه الصفة إلا من عامل الناس وانغمس في شؤونهم واختلط بهم اختلاطا يسمح لهم بالحكم عليه."[١٥] كما أنه لم يكن معزولا عن الحركة الفكرية في مجتمعه. رددت الأخبار أنه التقى بزيد بن عمرو بن نفيل الحنيفي المتشدد، وقال عنه إنه "يبعث أمة وحده." لا شك أن زيد بن عمرو كان يدعو لدين إبراهيم، وأن محمدا كان عازفا عن الأصنام. كان إنسانا صدق فيه قول نصر حامد أبو زيد، "تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع." ولا يترك أبو زيد الواقع الذي ينتمي إليه محمد دونما توضيح لأن "الواقع، أي واقع، يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي نمطين من القيم: النمط السائد المسيطر ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفا...لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد...." وإنني لأتفق معه تماما في أن محمدا الشاب قد انتمى، في هذا الواقع، إلى نمط القيم المناقضة الرافضة للواقع المسيطر والقيم السائدة. كلما خاض غمار الحياة، كان يزداد ميلا لقيم البسطاء والمظلومين، منحازا لقضاياهم بلا ادعاء، متبنيا لتطلعاتهم بلا تظاهر. كانت هذه فطرته، فطرة مجتمع الرعاة والعبيد والموالي الذين خالطهم. أصدقاؤه بلعام الحداد، العبدين يسار وجبر، وعمار بن ياسر الذي سيصحبه سنين طويلة صديقا ومناضلا وصحابيا، وتكون له عند القائد منزلة لا تدانيها منزلة. تشاحن يوما ، في حضرة محمد، العبد عمار مع خالد بن الوليد بن المغيرة، القائد الفذ والثري الأمثل، فأغلظ عمار القول لخالد، فما كان من سيف الله المسلول إلا أن صاح مخاطبا النبي، "أتترك هذا العبد يشتمني؟" فكان رد محمد، "من أغضب عمارا فقد أغضبني." فابتلع خالد كبرياءه واعتذر **للعبد**. كانت هذه هي الطبقة التي التصق بها، اختار منها أصدقاءه، وشاطرها شظف العيش.

بذور التمرد بين الإصلاح والتغيير

أكدت المراجع الثقات أن اهتمامات محمد، في بداية العشرينات، كانت اجتماعية معادية للظلم وعدم المساواة، و لم يكن له أبدا اهتمامات دينية. كره الأصنام بالفطرة و لم يعن باعتناق دين آخر. "إن الذي حاز الثقافة الدينية آنذاك هم نفر من النخبة القرشية، أما الآخرون وهم العامة الذين يكدون في

سبيل لقمة عيش جشب [خشن] فلا يفكرون فيها مجرد تفكير إذ هي بالنسبة إليهم ترف لا يقدرون عليه."(١٦) صحيح أن عمله وكده منذ نعومة أظفاره أتاحا له المرور بتجارب لا تحصى، زودته بثقافة زادها ثراء تردده على الأسواق واستماعه للخطباء والشعراء، إلا أنها كانت في النهاية ثقافة أذن تنمي حس الانسحاق وروح التمرد. تمرد تضاعف من هول ما يكابده رفاقه ولداته من أهوال "للحصول على الفتات الذي يلقيه لهم الطواغيت المستكبرون. يأكلون الطعام الجشب، يلبسون الخلق والأسمال، ويسكنون الجحور والشعاب. يكدحون طيلة النهار وطرفا من الليل، تلهب ظهورهم السياط، وتعمل نساؤهم في الخدمة والعيهرة لحساب سادتهن." كل هذه الظروف ألقت بذور الثورة في نفس الشاب. وقد حاول الكثيرون التمويه والتغطية على الجانب الثوري الواضح عند محمد بإلباسه لبوسا أخلاقيا. "من أخلاق النبي عطفه الشديد على الفقراء، وحنوه على المحرومين والأرامل واليتامى وأبناء السبيل...." ولست أدري أي عطف، شديد أو ضعيف، هذا الذي يحسه فقير نحو أمثاله الفقراء، وأي حنو هذا الذي يؤدي إلى اقتلاع مجتمع من جذوره وأقامة مجتمع مغاير. إنما هو تمرد تحول إلى ثورة بعد فتح مكة، سنحاول تسليط الأضواء على جوانبه المختلفة في الصفحات القادمة.

ما يعنينا بالدرجة الأولى هنا هو التعرف على الطريقة التي تحول بها الشاب القرشي، راعي الغنم اليتيم، إلى قائد **أهم ثورة اجتماعية في العصور الوسطى.** صحيح أنه كان مليئا بالمرارات، مسلحا بالحقد المقدس على الظلم والظالمين، والكبر والمستكبرين، لكن هذا شيء، والدعوة ذات المبادئ والتعبئة الطبقية والتنظيم شيء آخر. تغيير التكتيكات من مكة إلى يثرب وبعد فتح مكة لخدمة استراتيجية محددة. كل هذه الأمور لا بد لها من جلاء مقنع بعيدا عن الغيبيات. يزيد من صعوبة البحث ندرة الأخبار والوقائع التي تدعم الموضوع، بل إن فترة هامة من فترات الإعداد للمشروع الثوري تركت في ظلام دامس، وذلك منذ تفرغ للاستعداد إثر زواجه من السيدة خديجة بنت خويلد، إلى بدء الدعوة في سن الأربعين، باستثناء بعض قصص من الخوارق والماورائيات التي ترفضها طبيعته – "ما أنا إلا بشر" – و لم يقم عليها دليل. حتى الفترة المكية، منذ بداية الدعوة إلى الهجرة، تتميز هي الأخرى بالشح والندرة، سوى بعض الروايات عن قسوة قريش واضطهاد محمد ومن تبعه. قد يكون سبب هذا التعتيم أن أطراف هذه الفترة العليمين حرصوا، ولهم الحق، على تكتم الإعداد وسرية التحضير ضمانا لسلامة التحرك وتأمين القادم. حتى المساعدين أثبتوا أنهم لا يقلون حنكة ودراية عن القادة. كما أن اثنين من أطراف التحضير العظيم، خديجة وورقة، غادرا عالم الأحياء قبل أن تتاح لهما فرصة الحديث عنها.(١٧) أما القائد فقد التزم الصمت، وكل ما تحدث عنه لم يكن غير حديث وفاء لمن غادروا الدنيا قبل الفتح. "هذه الفترة ذات كنه مستقل وقوام فذ وكينونة منفردة عن

كافة السيرة المحمدية. فالاستعداد والتخطيط لتغيير المجتمع، كان هو والكتمان صنوين، والسر توأمين، والخفاء شقيقين، يصلح لها الظلام وتنفعها العتمة ويقويها التواري ويغنيها الصمم...."

أجمع كل الإخباريين أنه "امتاز بالفصاحة وطلاقة اللسان ونصاعة البيان...خصائص محمد الرائعة ونعوته الإنسانية وصفاته المدهشة وأخلاقه الحميدة وشمائله الكاملة كانت ترشحه، بل تؤهله للقيام بهذا الدور." لكن يقول نصر حامد أبو زيد "سورة العلق تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تحير محمد...كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الإنسان...وليس من طبائع الأمور هنا أن نتصور محمدا مفكرا فلسفيا...فالإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه. إن محمدا اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية في واقعه." الأوضاع التي كم عانى ويعاني منها هو وأمثاله الفقراء. لا نستطيع، حتى نكون صادقين مع أنفسنا ومع القارئ، أن نقول أنه في بداية العشرينات من عمره كان على يقين أن لا سبيل لتحقيق العدل، الذي يتناجى به مع لداته من العبيد والأجراء، إلا بتغيير المجتمع. ربما أيقن أن إصلاح الأحوال مهمة عسيرة تتطلب الجهد والمثابرة والعمل الجاد. أما مهمة إنذار المجتمع بحقيقة الفساد الذي نخر في عظامه، والمظالم التي زحفت عليه، وضرورة تغييره ليتحقق العدل والخير للإنسان، فقد أتت في قمة الإعداد للعمل العظيم، كمحصلة لتجارب وخبرات جمة. إن خير من عبر عن ضرورة التغيير، كما تبدت في باكورة الدعوة المحمدية، هو ما ورد عند نصر حامد أبو زيد في واحد من أهم أعماله. يربط نصر حامد بين الإنذار وهجر الرجز، "...يتقابل الأمر بتطهير الثياب – النظافة الشكلية– مع الأمر بهجر الرجز، وهي النظافة المعنوية...يعني هجر كل ما عليه قومه من عادات وأعراف وعبادات...إن الأمر بالهجر هنا يمثل بداية الانفصال بين الجديد والقديم."(١٨) المجتمع القديم المهجور والجديد المنشود. كان كبير الآمال عظيم التطلعات، لكن لم يكن وحده الذي يحلم، ولم يكن وحده الذي وجد أنه قد آن أوان الإصلاح، "...الجاهليون تطلعوا للإصلاح، وإلى ظهور مصلح من بينهم. وكان الإصلاح، قديما، لا يأتي إلا على يدي الحكماء والأنبياء. هذا التطلع الطبيعي في كل جماعة، إحساس ضروري يسبق كل حركة إصلاحية ويمهد لها...وكانت البيئة مستعدة لقبول النظام الجديد، لأنها بيئة لها وحدتها المميزة، من الناحية اللغوية ومن ناحية الجنس."(١٩) كان الحنفاء والفقراء والعبيد والموالي متعطشين للإصلاح، يصبون إلى العدل. ولم يكن محمد غريبا عن كل هذا، لكنه تميز بالتمعن في الأمور، يخالط الناس ويتجول في الأسواق.

تقول الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) إن "السيدة خديجة هي من صميم قريش وجيرة الحرم بحيث لا يفوتها شيء مما ماجت به بيئتها قبل المبعث، من تطلعات إلى تحول خطير رنا إليه

شعراء العرب وحكماؤهم و إرهاصات لكهانهم وحنفائهم عن نبي جديد." كذلك كانت السيدة خديجة، التي نفرت بفطرتها من الوثنية، معتنقة النصرانية عقيدة والدها خويلد بن أسد بن عبد العزى. وكانت تجيد القراءة والكتابة مثل ابن عمها القس ورقة بن نوفل والبطريرك عثمان بن الحويرث والكاهنة قتالة أخت ورقة، إلا أن خديجة بزت الجميع مالا وصدارة حتى سميت **سيدة قريش أو سيدة نساء قريش**. وكانت متعمقة في النصرانية وقصص الإنجيل وأساطيره. لفت انتباهها "ما ماجت به بيئتها من تحول خطير" حسب بنت الشاطئ، لكن كان يؤرقها محاولات الثقافة اليهودية وأقوال كهان الأوثان احتواء هذه الآمال فتؤدي إلى عكس المرجو منها. هل تطلعت خديجة لتحقيق مشروع إصلاح معين؟ لا شيء أكيد. الأكيد أنها عملت وتطلعت إلى أن يكون المنقذ المنتظر عربيا. كيف لا وقد ورثت التعصب لمكة وقريش عن والدها خويلد الذي تصدر المقاتلين عندما حاول تبع نقل الحجر الأسود إلى اليمن، وتصدر من هرعوا لتهنئة سيف بن ذي يزن بانتصاره على الحبشة.

خديجة رفيقة الصعاب

كثرت الروايات عن زواج القائد وسيدة قريش. القليل اقترب من المعقول والغالبية لا علاقة لها بالحقيقة. هيكل باشا صاحب «حياة محمد»، ورغم كل جديته، ردد ،مثلا، القصة التي تنبو عن المعقول. ذهب أبو طالب إلى خديجة وقال، "هل لك يا خديجة أن تستأجري محمداً؟! بلغنا أنك استأجرت فلانا ببكرين ، ولسنا نرضى لمحمد دون أربعة أبكار." وأن جواب خديجة كان، "لو سألت ذلك لبعيد بغيض فعلنا، فكيف وقد سألته لحبيب قريب."[٢٠] فتم المراد وتزوجت الصادق الأمين بعد رجوعه سالما غانما من رحلة الصيف إلى بلاد الشام. خديجة "أوسط نساء قريش نسبا وأعظمهن شرفا"؛ الجميلة الوضيئة التي تقدم لخطبتها العديد من وجوه قريش وأعيانها فرفضتهم؛ "العاقلة اللبيبة الحاذقة التي تخطت طور الشباب...مالكة نصف قوافل قريش." سيدة نساء قريش تتزوج شابا في سن ولدها لمجرد أنه ربح في سفرته ببضاعتها إلى الشام، وهي التي تربح باستمرار وتنمو ثروتها على الدوام. كلام لا يصدقه عقل. الحقيقة أنها كانت تعرف الصادق الأمين منذ ولادته، "كانت نديدة لوالدته آمنة بنت وهب." كانت البنات في ذلك الزمان، وإلى زمن قريب في ريفنا، يتزوجن في الثالثة والخامسة عشرة. فاض قلب خديجة حنوا على الطفل اليتيم عندما ماتت آمنة صديقتها وهو في السادسة. ظلت تتبع أخباره في بر وحب وحنان. تابعت عن بعد اضطرابه في كسب العيش واحتماله لقسوة الحياة. كاد قلبها ينفطر خوفا عليه عندما علمت بخروجه مع عمومته، يافعا، إلى حرب الفجار. تابعت بإعجاب ما بلغها، أنه دون فتيان مكة، لا يشارك في فرح أو مرح، وما

يتدافعون إليه من عبث ومجون. وأخذت تتساءل، "ما بال هذا الفتى يسير على حداثة سنه ونضرة شبابه سيرة الكهول الذين ترفعهم رجاحة العقل وسماحة الطبع." هي تعرفه إذن. وتتابع نشاطه وتطورات حياته، بل وعرفت عنه، علاوة عما سبق، صدق الحديث وعظم الأمانة، ناهيك عن فصاحة اللسان. لذلك ما إن أخذ محمد يضيق برعي الغنم ويتحول للتجارة من خلال صديق في مثل سنه، يرجح أنه عتيق بن أبي قحافة التيمي (الصديق)، حتى اهتبلت سيدة قريش الفرصة، وكلفته بالتجارة لحسابها. عن ابن شهاب الزهري أن "خديجة إنما كانت استأجرت رسول الله (صلعم) ورجلا آخر من قريش إلى سوق حباشة."[٢١] يقال إنها استأجرته لمرتين لسوق حباشة، وربما أكثر. والمرجح عندي أن عمله عند سيدة قريش في سوق حباشة استغرق بعض الوقت. ما يجعلني أرجح هذا هو ما يرويه كتاب التراث من أن السيدة خديجة كانت كلما عاد هو وزميله من سوق حباشة "تقدم لهما الطعام وتجلس وتتحادث معهما...." ونجد في مكان آخر "سمعت خديجة عن فصاحته...إذ أبلغنا الإخباريون أنها كانت تدعوهما للطعام وتجلس وتتحادث معهما...." وفي مكان ثالث "تقدم له الطعام وتتحدث إليه...." لو كان لقاء الغذاء عند العودة من سوق حباشة حدث مرتين فقط لكان القول "مرة منفردا ومرة بصحبة زميل له،" لأن استعمال **كلما** و**لهما** و**تدعوهما** على وجه الإطلاق لا يعني غير التكرار وهو ما نرجحه. المهم أنها تأكدت خلال هذه الجلسات، ومن خلال تبادل الحديث أثناء الطعام وبعده، من طلاقة لسان وحسن بيان وبلاغة محمد. كما اكتشفت رفضه الكامل للمجتمع المكي، تمرده عليه وشوقه لإصلاحه. هنا أبادر فأقول، قبل أن يعترض علي أحد، ليس عيبا أن يكون محمد الأمي بليغا. لقد أتاح له بلاغة البيان، الوسط الاجتماعي والموقع الجغرافي لمكة وما حف بها من أسواق، مما يتيح للمرء مخالطة أصحاب اللهجات المتباينة. فإذا أضفنا إلى هذا النشأة الأولى في البادية، حيث النقاء من الحوشية والسوقية في اللغة، لما كانت فصاحة الأمي من الغرائب. هذا علاوة على أن هذه الأسباب الموضوعية أقرب إلى المعقول لتبرير فصاحة محمد العظيمة وبلاغته الباهرة وخطابته الساحرة، دون حاجة لتأييد أو توفيق غيبي، وهي نفس الأسباب التي ذهب إليها العقاد في «عبقرية محمد»، وأكدها الصادق نفسه بأنه من قريش وقضى طفولته في البادية.

هذه الجلسات جعلت سيدة قريش تنظر لمحمد نظرة جديدة. وجدته رافضا المجتمع الذي ترفضه، والأوثان التي لم تؤمن بها، والقادر على طرح أفكاره على الناس وإقناعهم بها. تشير بنت الشاطئ إلى ما كان يتناوله الرواة والسمار عن منقذ آن أوانه "وإن هذه الإرهاصات والتنبوءات ترسبت في وعي خديجة." قلنا إنها ربما كانت صاحبة مشروع إصلاحي ما، ولا شك في أنها فكرت في صلاحية محمد للقيام بهذا الدور. كما أن تقدير الناس للصادق الأمين، على صغر سنه، يدعم

مصداقيته. لكن هل يقدر؟ ما الذي ينقصه؟ وكيف يستكمل النقص؟ لم تكن لديها إجابة على أي من هذه الأسئلة. لهذا لم يخرج في رحلته الثانية للشام، لحساب سيدة قريش كأجير عادي، إذ قالت لغلامها ميسرة، "لا تعصي له أمرا ولا تخالف له رأيا!"(٢٢)

ظلت، طوال غيبته في رحلة الصيف، تفكر في هذه الأسئلة الثلاثة. ربما عرضت الأمر على ورقة. لا شك أنه مر بخاطرها أن المهمة المرجوة، إذا كان يراد لها نجاح، في حاجة لمن يتفرغ للقيام بها، ومحمد لا يستطيع التفرغ، فهو مضطر للعمل لكي يعيش. لا سبيل لتفرغه إلا بزواجه منها. حاولت أن تبعد الفكرة فهي تكبره بخمسة عشر عاما، وهي سيدة نساء قريش. لكنها تحبه فعلا لسمو روحه وعزوفه، رغم صغر سنه، عن الدنايا المتفشية. كما أن الكل يعرف فضيلتها وعفتها مما ينزههما عن الصغائر. هي لا تريد أن تقضي منه وطرا. "هي التقية النقية الطاهرة الذكية" ترى فيه أهلية إنقاذ الناس وتريد أن تعينه على بلوغ القدرة على إنقاذ الناس. أن تساعده على أداء الرسالة ونشر الدعوة وقيادة الصراع لتحقيق الخلاص. هنا وجد خليل عبد الكريم في دراسته القيمة عن «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين» أن السيدة خديجة توصلت إلى أن زواجها من يتيم قريش سيحوله إلى القائد الذي تتطلع إليه الأفئدة باشتياق. كان لا بد أن تستأنس برأي ورقة بن نوفل، عندما بلغت هذا الحد من التفكير. ولنترك للعميد طه يروي لنا ما حدث في لقاء ورقة مع ابنة عمه: وهم أن ينهض، ولكن خديجة استبقته قائلة: أقم فإن حديثي لم ينته. قال ورقة: أقدمي يا ابنة العم على ما تديرين في نفسك، لا تحجمي ولا ترددي! فأنت أسعد نساء قريش، بل أسعد نساء الأرض إن أتم الله لك ما تتمنين. قالت خديجة دهشة: وقد علمت هذا أيضا؟! قال ورقة وهو ينهض: عمي مساء يا ابنة عم، وتلطفي في تدبير أمرك! فإن أحسست التوفيق لما تحبين فآذنيني بذلك! فإني أتمنى أن تكون لي يد ما في هذا الزواج الذي سيكون له في حياة الناس أسعد الأثر وأبقاه.(٢٣)

كانت سيدة قريش في قمة العقل ساعة اتخاذ القرار. سمعت ما ردده الأحبار والرهبان، ما تداوله الأحناف والمفكرون، وما همس به البسطاء والمعذبون، من ضرورة ظهور مصلح. "فهي امرأة برزة تقابل الرجال" سمعت عن القادم المأمول لإحداث التغيير. أكد هذا ما قرأته في الترجمات التي كان يقدمها لها ابن عمها ورقة. أمعنت الفكر ودققت النظر في فتيان قريش، فلم تجد من هو أهل للقيام بهذا الدور خُلقا وخِلقة غيره، فأقدمت على الزيجة. عقل أم غريزة، فطنة أم طيبة، مصلحة أم عاطفة؟ هو خليط من كل هذا. وجدت في محمد الإنسان والقائد الجدير بتزويده بالسلاح الأمضى والوقوف إلى جواره ليبلغ الرسالة وتنتصر الدعوة. هداها فكرها الديني إلى أن موسى تلقى إعدادا في بلاط فرعون، في البيت الكبير برعو. شارك فرعون نفسه في تنشئة موسى و"أحضر الكهان والعلماء

والحكماء...." أو لم يكن زكريا وابنه يحيى (يوحنا المعمدان) من توليا أمر يسوع. يوحنا تولى تعميده، لذلك سمي المعمدان. ألم يتعلم شيئا من كهنة مصر الذين اشتهروا بالطب: "أبرأ الأكمة والأبرص." كلها فرضيات ليست بعيدة عن المنطق. على هذا عقدت العزم فأقدمت على الفعل، وقامت بما لم يسبقها إليه أحد، و لم يكن متعارفا عليه لا في مجتمعها ولا في الجزيرة العربية كلها..خطبته لنفسها. نعم، هي التي عرضت نفسها عليه. عندما يجمع العميد طه حسين وبنت الشاطئ وشيخ الأزهر عبد الحليم محمود في ترجمته لإتيين دينييه، أن سيدة قريش خطبته لنفسها، لا نستطيع إلا أن نصدق. وعندما نعرف أنها لم تكتف بوسيط ولا مرسال واحد، نتأكد أن الهدف لم يكن مجرد زواج عند سيدة نساء قريش. تردد كتب الأخبار من بين المراسيل نفيسة بنت منية صديقتها، والمستنشئة كاهنة الكعبة لمكانتها في قريش، كما أرسلت شقيقتها هالة بنت خويلد إلى عمار بن ياسر تفاتحه في موضوع الخطبة، "وكان ابن سمية...تربا له وإلفا له وخدنا." كانت تعرفه وتعرف علاقاته الودية مع أترابه من العبيد.

لا شك أنه تردد، لم يصدق تلميحات المستنشئة، ولا كلام عمار بن ياسر، ولا عرض صديقتها نفيسة الصريح. لكنه كان يعرف أيضا أن تطلعاته أكبر من أن يحققها وحده. كان معجبا بعمق فكرها وقوة شخصيتها. ناهيك عن حنان الأمومة الذي افتقده صغيرا. لذلك ما إن عرضت خديجة عليه نفسها صراحة حتى "تلقفها تلقف الظمآن للماء البارد في يوم قائظ." أما عن ظمأ اليتيم لعاطفة الأمومة فتؤكده بنت الشاطئ، "فأمسك الشاب اليتيم دمعة كادت تخونه وهو يذكر ما ذاق من حرمان منذ تركته أمه في السادسة، وهي تعرض عليه أن يتقدم لخطبتها... وتندت عينا محمد وهو يفتقد أمه آمنة، فإذا يد لطيفة رقيقة تأسو الجرح القديم في حنان غامر...وضمته إلى صدرها وقد أثار مرآه أعمق عواطف الأمومة في قلبها." لا أعتقد أن الحنان وحده، ولا إحساس البنوة فقط، كانا هما دافع محمد للقبول. صحيح أن خديجة كانت في الأربعين وهو في الخامسة والعشرين، لكن أحدا لم يقل أبدا أنها لم تكن حسناء، بل هنالك أحاديث عن **وضاءتها** وعن **جمالها الطبيعي**. شيء آخر لا يقل أهمية عن الجمال، عند المتمرد المتطلع لتحسين الأوضاع، هو إدراكه لمبلغ ثقافة أم هند ويقينه من أنها ستكون سندا له وعونا على تحقيق ما يصبو إليه.

صحيح أن محمدا، حسب ما يتداوله الإخباريون، كان حتى هذه السن خلوا من أي أيديولوجية دينية، أو ثيوقراطية. لكن مما لا شك فيه أنه كان معبأً ضد الظلم وتعاسة الفقراء، لما عاناه هو ولداته، فرسب في قرارة نفسه إحساس عميق بالقهر الاجتماعي. امتهانه الرعي، وهو من هو من سلالة بني هاشم، جعله يدرك أن المال والثروة هما الفيصل الحقيقي في هذا المجتمع بالغ القسوة. قادت الأزمة

النفسية إلى الموقف الطبقي. لكن كيف السبيل إلى رفع الظلم وإصلاح الأوضاع، وهو يعمل طيلة النهار من مطلع الشمس لمغربها، وعندما اشتغل بالتجارة ضاع كل الوقت بين سوق حباشة ورحلة الشام. من أجل كل هذا حقق عرض خديجة عليه ما تمناه من كافة النواحي. أزال خليط العاطفة والشوق للأمومة والعقل المتمرد كل العقبات ومهد الطريق لإتمام الزواج.

لن نتوقف طويلا أمام دهشة قريش لهذا الزواج غير المتكافئ، إذ تكفل مقام سيدة قريش وتكفلت مناقب الصادق الأمين بطي صفحة الموضوع سريعا. لهذا نتجه مباشرة لما هو جاد وله دلالة. تكفلت الزوجة الودود بإحاطة المتمرد بكل ما يساعده على التفرغ لمشروعه المقبل. أول قرار اتخذته الزوجة الرؤوم، حسب تعبير بنت الشاطئ، أن أعفت محمدا من تدبير مالها، وعادت هي لتدبير شؤون التجارة حتى تتيح له "الوقت الكافي لإمعان التفكير في شؤون قومه السياسية والاجتماعية." استلهمت من الإنجيل، وهي الضليعة في الثقافة النصرانية، "لا يقدر أحد أن يخدم سيدين."[٢٤] وهو نفس المعنى الذي ورد في القرآن فيما بعد ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه....﴾[٢٥] وأسكنته دارها حيث عنى أن يجتمع بورقة بن نوفل من وقت لآخر، وأعتقد أنه آن الأوان لنتعرف على ورقة أكثر. لا شك أنه التقى به منذ عقد قرانه على سيدة قريش، وكان أستاذا بمعنى الكلمة. بدأ حنيفيا ثم اختار النصرانية. أجاد العبرية بدرجة أتاحت له ترجمة أجزاء من التوراة والإنجيل. "قال ابن اسحق...وكانت خديجة قد ذكرت لورقة [رغبتها في محمد] وكان ابن عمها نصرانيا قد تتبع الكتب وعلم من علم الناس." ولأنه لم يعرف غير إنجيل العبرانيين "كان يؤوب إلى ما بقي من الرهبان على دين عيسى الذي لم يبدل، وهم الشيعة أو الفرقة النصرانية التي لم تزعم أن ابن مريم إله يعبد مع الله." يؤمنون أن شاؤول (بولس) أدخل ألوهية المسيح على النصرانية. إن إضافة الإصحاحين الأولين لإنجيل متى أضيفا لإرضاء أشياع بولس. يقول طه حسين، "كان ورقة بن نوفل حازما عازما رجل صدق...لكنه أنكر في نفر من قومه...ما كانت عليه قريش من باطل وجهل...مال وعثمان بن الحويرث إلى دين المسيح فآمنا به...لكن ورقة كان لوطنه وقومه مؤثرا. لم يذهب إلى قسطنطينية. حفظ من النصرانية ما حفظ ثم عاد [من بلاد الشام] إلى مكة." أي أن ورقة كان عربيا أصيلا اتسم بالعقل الناضج والتجارب العميقة في الدين، وهذا محل إجماع.

آلام الدعوة وفقدان الأحبة

استغرق في الإعداد للدعوة، يتجول في الأسواق، دائم الاطلاع على أحوال المجتمع، مساهما في دراسة مشاكله. لم يشغله حزنه لوفاة ولديه، القاسم وعبد الله، عن مداومة العمل. استعاض عن

الحرمان من الذكر بتبني زيد بن حارثة بعد إعتاقه. احتفل احتفالا كبيرا، على غير عادة العرب، بمولد زينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة، دون أن ينقطع عن العمل. "تسلح بحسن الإصغاء لمحدثيه. لا يكتفي بإلقاء السمع بل يلتفت إلى محدثه بكل جوارحه. قليل الكلام كثير الإنصات، ميالا للجد من القول، لا يأبى المشاركة في فكاهة وأن يمزح...وكان يضحك أحيانا حتى تبدو نواجذه." اهتم بدراسة العقائد والملل والنحل. إذا استشكل عليه أمر لجأ إلى ورقة كنز المعرفة. وكانت دائرة الحوار تتسع أحيانا لتضم بحيرى النسطوري، مقدم أبرشية مكة والحجاز، وقد ينضم إلى الحلقة عداس راهب الطائف، الذي أجار محمدا من طغاة مكة، وفي الطائف مسجد باسمه حتى الآن. في مثل هذه الجلسات، في ليل مكة الطويل، اطلع محمد على الإصحاحات، استمع إلى قصص الأولين، تعرف على أهل الكهف والرقيم، عرف قصة فرعون وهامان ومن هو ذو القرنين. كما كان الحديث يدور في شؤون مكة السياسية والاجتماعية في جلسات قد تستمر حتى مطلع الفجر. ويوما بعد يوم أخذت الآفاق تتفتح أمام ناظريه. ويوما بعد يوم كان حبه لخديجة يزداد أكثر فأكثر. وكلما ازداد وعيه تضاعف فهمه للمهمة الشاقة التي تنتظره، ونما إدراكه بأن زواجه من خديجة أثراه روحيا بقدر ما أغناه ماديا. وسط هذه الظروف أتت حادثة إعادة بناء الكعبة لما تصدعت أثر سيل عظيم، لتحدث فيه أثرا بالغا. كان في الخامسة والثلاثين، وقد أمضى عشر سنوات يتزود بالمعارف والخبرات، عندما كادت حرب أهلية تنشب بسبب التنافس على وضع الحجر الأسود. انقسمت مكة وكادت تستل السيوف لولا أن أبا أمية بن المغيرة اقترح أن يحتكموا لأول قادم. وكان هو. قام بفرش ثوب ورفع الحجر ووضعه في وسطه، وطلب من كل عشيرة أن تمسك بطرف وتنقل الحجر. عندما بلغوا بالحجر مكانه رفعه ثانية ووضعه حيث يجب أن يكون. استقر في ذهنه أن مثل هؤلاء غير جديرين بحكم مكة. كادوا يقتتلون على شرف تنازلوا عنه ببساطة لفتى يافع. حمل الحجر ووضعه على الثوب، ثم حمله ثانية ليضعه في مكانه. كان هذا إعلانا عن انحلال السلطة وتفككها، إعلانا عن اهتراء مجتمع أوشك على الانهيار وقيادة لم تعد قادرة على الإمساك بزمام الأمور. لهذا أخذ ينتقل من مجرد التفكير إلى التدبير، آملا أن يكتسب القدرة على التنفيذ. يقول نصر حامد أبو زيد، "لم تكن المسألة مسألة كلمة يرددها ثم يهرع لفراشه. إنها مهمة تتطلب القيام والاستعداد. مهمة الإنذار. إنذار هذا المجتمع وهؤلاء الناس بحقيقة الفساد الذي نخر في عظام المجتمع كله، وبضرورة التغيير تحقيقا لأحلام المستقبل." نعم، ربما فكر ساعتها في تغيير المجتمع. وأقول ربما لا لأنه كان قليل الإفصاح عما كان يجيش في صدره، بل لأن العصر لم يكن عصر تدوين، وما كتب بعد الإسلام "شاء الفكر الديني السائد، قديما وحديثا، أن يحوله إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ. حقيقة لها وجود

سابق على وجودها الإنساني الحياتي المادي." المقطوع به على أي حال، أن محمدا لم ينطلق من القناعة بفساد المجتمع وتحلله إلى تغييره دفعة واحدة. إذ احتاج إلى سنوات خمس يجوب الأسواق نهارا، ويخلو لنفسه في غار حراء ليلا، خلوة وصفتها بنت الشاطئ بأنها "مرحلة متقدمة في مسيرة الدعوة." لأن خلوته لم يقصد بها الابتعاد عن حركة الناس، بل إمعان الفكر في شؤون الناس. لم تكن للتحنث والتفرغ للعبادة على طريقة جده عبد المطلب. بل للتفكير في أنجع السبل لتحسين أحوال الخلق ودفع عجلة الحياة إلى ما يحقق العدل والمساواة. ليس هذا تحميلا للأمور أكثر مما تحتمل. فقد كان الناس، أبدا وسيظلون دوما، غاية الدعاة والمتمردين الذين غيروا مجرى الحياة وصنعوا التاريخ. كان موسى معنيا ببني إسرائيل حتى جعلهم أو جعلوا أنفسهم شعب الله المختار. وكان عيسى معنيا بالمساكين والحزانى لأنهم سيرثون الأرض. وكان محمد من قال للعبيد واللصقاء، "اتبعوني أجعلكم أنسابا، والذي نفسي بيده لتملكن كنوز كسرى وقيصر." يرسي نصر حامد أبو زيد قاعدة هامة تقول "إن الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب، أكثر مما تنحو ناحية المتكلم." كان المخاطب دائما في الخطاب المحمدي **الناس** أو **الإنسان** أو **بني آدم** وهم صنفان: الذين آمنوا برسالته، والكافرون من المستكبرين. هذا علاوة على أن الحقائق المادية التي سجلها التاريخ تؤكد أن محمدا كان صاحب مشروع ثوري بدون فولتير ولا جان جاك روسو. لكن اليتيم الفقير لم يعد يتيما ولا فقيرا بعد زواجه من الرؤوم الودود. راعي الغنم الأمي أصبح من كبار المثقفين، بعد أن عرك الحياة وعركته، جاب أسواقها، خالط وحاور حنفاءها وقساوستها، ذاق الهوان وتعلم من الهوان، حتى أصبح راعي الغنم راعي أمة. قرر القضاء على القبلية العشائرية ليقيم دولة مركزية. تسلح بحذر البدوي الذكي، وتجربة الصعاليك في البعد عن المعارك الحاسمة. صعد شعاراته من التوحيد الذي لا يستفز مكة إلى يوم الحساب الصدامي. لهذا كان من المهم أن نتعرف على فكره قبل أن ينطق بحرف من القرآن. ما كان يفكر فيه، على الأقل، خلال خلوته في شهر رمضان في الغار. أعيت هذه القضية درمنجم وهيكل والطبري ومعظم من تصدوا للسيرة المحمدية، ولم يعرفوا إلا أنه "قيل شرع نوح، وقيل إبراهيم، وقيل موسى، وقيل عيسى، وقيل ما ثبت أنه شرع عنده، اتبعه وعمل به!" هل كان يدور فكره حول هذه الشرائع؟ لا يحل الكلام ولا الفرضيات أبدا محل الحقيقة المادية والواقع الموضوعي. بحثت علاقة محمد بالحنفاء. رأى نصر حامد أبو زيد أنه "لم يكن معزولا عن هذه الحركة الفكرية." وقطع حسين مروه بأنه "كان واحدا من جماعتهم." أما خليل عبد الكريم فقطع، هو الآخر لكن مخالفا لمروه، بأن "فكرة الثيولوجي، على الأقل قبل زواجه من سيدة قريش كان مليطا!"(٢٦) أعتقد أن أقرب الآراء إلى الصواب هو رأي نصر حامد أبو زيد وأنه، على الأقل، عرف

الحنيفية، فهنالك قصة يرويها ابن الأثير في «أسد الغابة» أن النبي قال عن زيد بن عمرو بن نفيل، وهو من أبرز الحنفاء، "يبعث أمة وحده،" لأنه كان يتعبد في الجاهلية ويطلب دين إبراهيم الخليل ويوحد الله. لكن تحنف هذه الطليعة المثقفة كان ذا بعد اجتماعي سياسي فقط يرى أنه "لا بد للوحدة السياسية من توحيد علوي متمثل بسلطة إلهية واحدة." عبروا عن هذا البعد بطريقة عامة لم تتضح خصوصيتها تماما، لأن التفكك القبلي كان لم يزل في بوادره. كان وضعهم مختلفا تماما عما كان عليه محمد وهو في الغار في شهر رمضان، ومكة تعاني من آثار حرب الفجار، وانعكاساتها السلبية على الوضع القبلي في قمتها. أنشب الانحلال مخالبه في السلطة، حتى أوشكت أن تندلع حرب أهلية من أجل وضع حجر، حتى ولو كان الأسود. كان محمد يفكر بأسلوب مختلف وسط ظروف مختلفة. "نضجت العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية حتى أصبحت مسألة انهيار النظام القبلي وإقامة نظام بديل تفرض نفسها على كل فكر جاد في هذا المجتمع." كان يعرف أن أصدقاءه من العبيد واليتامى والمساكين متشوقون إلى العدل، لكنه كان يعلم أيضا بوجود أثرياء مثل خديجة، وصديقه عتيق بن أبي قحافة التاجر الميسور، هم أيضا ليسوا ضد العدل ولا يرفضون المساواة. ليس كل التجار مرابين تجار رقيق وكانزي أموال مثل أرستقراطية مكة، بل منهم من كان ضحايا هذه الأرستقراطية. كما أن غالبية الحرفيين متضررون من هذه الأرستقراطية والانقسام القبلي. لم تعد المتغيرات في مجال تقسيم العمل تتمشى مع انقسام المجتمع على أساس قبلي، دون اهتمام بأهمية الموقع في عملية إنتاج الحاجات الضرورية للسوق. أصبح الانقسام القبلي عائقا دون إنجاز مهمات الإنتاج، وكان لا بد من فرض الإطار التوحيدي لتخطي هذا الواقع، أي إطار واحد للتناقضات الاجتماعية الجديدة، حتى يكون المجتمع قوة مادية موحدة. كان هذا هو معنى التوحيد في بعده الاجتماعي، الواضح في النصوص الدستورية القرآنية: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾ (سورة آل عمران. الآية ١٠٥)، ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا...﴾ (سورة آل عمران. الآية ١٠٣)، ﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم....﴾ (سورة الأنفال. الآية ٤٦).

استأذنت القارئ، منذ البداية، ألا ألجأ إلى ما ورائيات ولا غيبيات، لهذا سأعرض الأسباب المادية التي بين أيدينا التي حدت بمحمد إلى البدء في الدعوة ذاك العام وهو في سن الأربعين. تضافرت عدة أسباب وعوامل منطقية لتجعله يقرن القول بالعمل ويحول الفكر إلى ممارسة.

أولا ، كان قد استقر في الأذهان، بعد العديد من المواقف، أنه الصادق الأمين الذي لا ينطق عن الهوى.

ثانيـا ، ظهرت هذه القناعة في موقف علني، عندما سلمت كافة العشائر له بالقرار، بعد أن كادت تنشب بينها حرب أهلية على شرف وضع الحجر الأسود: سمحوا له بوضع الحجر على الرداء ثم رفعه إلى مكانه.

ثـالثـا ، اقتناعه، على ضوء هذه الواقعة، بتفسخ المجتمع وضرورة إقامة نظام بديل.

رابعـا، ثقته بأنه بلغ، في فهمه لأوضاع المجتمع، من الوعي الدرجة التي تؤهله لبدء العمل.

خامسا، بلوغه سن الأربعين، وهي السن التي جرى العرف على اعتبارها سن اكتمال الإدراك ونضوج الرجولة: السن التي تجعل الشخص جديرا بعضوية مجلس الملأ.

هذا ولا أحب أن أترك شيئا يباعد بين القارئ وبين بعض المصطلحات. استعملت مصطلح المشروع، النظام البديل، وتغيير المجتمع في التعبير عن الدعوة المحمدية وأهدافها، وهي مصطلحات لم استعملها في حديثي عن يهودية موسى ولا نصرانية عيسى. توقف موسى وعيسى عند الدعوة والرسالة. بلغاها للناس وعملا على نشرها من خلال الجدل والحوار والإقناع، تاركين لمن بعدهم نشر الدعوة وإتمام الرسالة بالدفاع عن حرية العقيدة بالمنطق، بل وبالسلاح إن استلزم الأمر. أما محمد فقد عزم منذ البداية على إقامة مجتمعه المنشود. لم يكن مجرد داعية، بل كان المناضل والمقاتل والقائد السياسي في شخص واحد، حتى تمكن من إنجاز مشروعه وتحقيق النصر. من هنا كان اهتمامه بإبراز البعد السياسي لمفهوم التوحيد في أول وثيقة سياسية وضعها إثر الهجرة إلى المدينة. أعلن مبادئ التحالفات التي يمكن أن تقوم بين مختلف الفرقاء الذين أصبح المسلمون فريقا منهم. "كتب محمد بين المهاجرين والأنصار كتابا واعد فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم...وأن اليهود من بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته...."[٢٧] وقد وجد حسين مروه أن هذه الوثيقة أوردت مجموعة المبادئ التي تصور المسيرة التاريخية من علاقات التجمع القبلي الكمي إلى علاقات المجتمع الحضري الكيفي. بدأت بالتوحيد في بعده السياسي لأنه الأكثر واقعية، المادي الوضوح، والسريع التلمس. كما أن الدستور القرآن، كان يدعو في سوره وآياته المكية، ويدور حول محورين مركزيين: التوحيد والقيامة.

يستحق محور القيامة منا وقفة لأهميته بالنسبة للتعبئة الجماهيرية وعملية الفرز الاجتماعي في التحرك الثوري. كشفت دلالة القيامة القرآنية عن مضمونها الاجتماعي وأوضحته. فسر القرآن نفسه عبارة **يوم القيامة** بأنها تعني **يوم الدين**. "فإذا رجعنا إلى الدلالة اللغوية لكلمة الدين في الجاهلية

عند صدور القرآن، وجدناها تعني الحساب، أو المحاكمة، أو الجزاء."(٢٨) أي أن يوم القيامة هو يوم الحساب، في العالم الأخروي، على كل ما فعله المرء في دنياه.(٢٩) وراء المعنى الميتافيزيقي لعقيدة القيامة مضمون اجتماعي يرتبط بحياة الناس وبعلاقاتهم. إلا أن المضمون الاجتماعي لم يظهر في بداية الدعوة...ربما لعدم تفزيع العدو قبل أن تشتد الشوكة. اقتصر الأمر على وعد الفقراء والمساكين بحسن المآب في الآخرة، ووعيد الظالمين بشديد العقاب يوم القيامة. فلم يُقْبِل المستضعفون و لم يعبأ المتكبرون، خاصة وأنه لم يدعو أحد بعد على إتباعه واعتناق أفكاره: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ (سورة الكافرون. الآية ٦) و﴿أم أنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (سورة يونس . الآية٩٩). كانت معادلة الثواب والعقاب ذات أثر سلبي، سواء كعامل إغراء لدي المحرومين، أو كعامل ردع لدى الأرستقراطية. إلا أن مروه، كمحلل مادي، بلغ كبد الحقيقة عندما وجد أن طرفي الصراع – الأرستقراطية والمحرومين – كانا كلاهما خائفا. الأرستقراطية لما تضمنته نداءات الإسلام الأولى من تنديد بسلوكياتهم، ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن...وأوفوا الكيل والميزان بالقسط...﴾ (سورة الأنعام. الآية ١٥٢)، والمحرومين لتأجيل الثواب والعقاب إلى يوم الحساب "تأجيلا لحل قضية شقائهم المادي في ظروف السيطرة المطلقة للتعامل الربوي الاحتكاري!" لكن ازداد خوف الظالمين ليبدأ إقبال المحرومين، عندما بدأ محمد يدعو لاتِّباعه. ظنوه بادئ الأمر مفتونا مجنونا، لكنه فاجأهم أن رد بقسوة مصعدا خطابه الهجومي ﴿بأييكم المفتون...همّاز مشّاء بنميم، مناع للخير معتد أثيم، عتُل بعد ذلك زنيم﴾ (سورة القلم. الآيات ٦، ١١ – ١٣).

حتى عندما شبه أرستقراطية مكة ﴿كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة﴾ (سورة المدثر. الآيات ٤٩ –٥١) لم يحركوا ساكنا، اعتبروه ناشزا شاذا. لم تتحرك الطبقة بقضها وقضيضها إلا عندما بدأت طلائع العبيد تتسلل إليه. صحيح أنهم كانوا في البداية قلة، لكنها قلة من حراس المصالح، من جيشهم وقوات أمنهم. ناهيك عن ضرب أسس المجتمع القبلي. كل فرد من قبيلة اتبعه كان ينقل ولاءه من القبيلة إلى العقيدة الجديدة. ثم كانت الطامة عندما وصفهم بالكفر، ﴿قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون...﴾ (سورة الكافرون. الآيات ١–٦). مست هذه الهجمة البنية الاجتماعية والمصالح الاقتصادية والهيبة. كان يقال لقريش أهل الله، لأن الأخلاق والعقول والشمائل تصلهم، "بلا كلفة ولا عزم ولا غرم، فيشاهدون وينعمون بما لا تشاهده ولا تنعم به قبيلة أخرى، فكيف يأتي بعد هذا من يقول إنهم كافرون!" ألا دون ذلك حرث القتاد. أدى الهجوم إلى هجوم مضاد، والهجوم المضاد دفع إلى الإقبال. أقبل المحرومون المضطهدون زرافات ووحدانا، فتحركت السلطة. وكان النفي لكل من والاه إلى شعب من شعاب مكة، "لا يبتاعون ولا يبتاع منهم،"

ثلاث سنوات وفق صحيفة وضعها المستكبرون. حتى عندما نقضت الصحيفة أبت النوازل إلا أن تتوالى على القائد.

كانت البداية فقدان ورقة بن نوفل. يؤكد خليل عبد الكريم أنه عندما توفي ورقة حزن محمد حزنا بليغا وأصابه أسى عميق حتى قيل إنه هم بأن يتردى مرارا من رؤوس شواهق جبال مكة. تأكد هذا الخبر في «مسند الإمام ابن حنبل»، "ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي حتى حزن رسول الله (ص) فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارا كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال." وفي «الوفا بأحوال المصطفى» قال الإمام ابن الجوزي، "لم يلبث ورقة أن توفي وفتر الوحي حتى حزن رسول الله (ص) فيما بلغنا حزنا غدا منه مرارا يتردى من رؤوس شواهق الجبال." ويؤكد نفس الرواية كل من البخاري ومسلم.[٣٠] الأمر الذي يدلنا على مكانة ورقة عند القائد ومبلغ الخسران فيه. و لم يكد يفيق من صدمة ورقة حتى أصيب بموت عمه وكافله أبي طالب. و لم يكد يكفكف الدمع على العم الحبيب حتى رزئ في القلب الحنون والرؤوم الودود، رفيقة الدرب آسية الجراح، سيدة نساء مكة. كانت وفاة خديجة صاعقة. خديجة التي فتحت خزائنها للإنفاق على الدعوة حتى أن عتيقا (الصديق) قال، "...فأخرجت دنانير حتى صبتها وبلغت مبلغا لم يقع بصري على من كان جالسا قدامي. ثم قالت: اشهدوا هذا المال ماله إن شاء فرقه وإن شاء أمسكه." يا لفقدان عشيرة العمر. خمسة وعشرون عاما أمضياها سويا، لم تتخل عنه حتى في أحلك اللحظات. "السيدة البالغة الثراء المنعمة المترفة، لم تشأ لها أخلاقها السامية أن تترك الحبيب وحده يعاني الحصار الظالم في شعاب مكة فشاركته المحنة، رغم أنها ليست من بني هاشم. كانت في الخامسة والستين، هدها المرض وسوء التغذية. فأسلمت الروح راضية مرضية." نعم صعقه موت أم هند. لم يتزوج عليها في حياتها، ولا لاف بغيرها تسريا، اقتناعا وقناعة، ليس عصمة كما يرى كتاب السيرة. وظل على وفائه حتى بعد أن أصبح سيد الجزيرة العربية كلها، إذ لم ينقطع عن قول، "خير نساء الدنيا مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد."

النصر وثمار الفتح

لم يكن العم والزوجة مجرد قريبين عزيزين، بل كان لهما وضع اجتماعي وقيمة أدبية ومادية وفرت له نوعا من الحماية والملاذ ضد خصومه الأقوياء. لهذا ما إن واراهما التراب حتى شددت قريش عليه النكير. ولما لجأ إلى الطائف ملتمسا العون والنصرة، وجدهم أسفل وأسفه من أشراف مكة. وجد فيها الإقطاع الزراعي الجهم المتعجرف. لا تهادن إذن، ولا مساومة. لا شيء غير المواجهة والصراع. لا نجد عند الإخباريين سببا محددا لهذا التصعيد. يعزوه البعض لقسوة تجربة

الشعاب التي أضرمت النار في النفوس المتمردة. ويعزوه البعض الآخر لاندفاع المحرومين للالتفاف حول محمد لما رأوه من قسوة طغاة قريش عليه. أيا كان الدافع، الواضح أن موجات الإقبال على الدعوة ارتفعت وقويت الشوكة. قام في السنوات الثلاث الأخيرة، قبل الهجرة، بدك قلاع الأرستقراطية الإقطاعية الربوية بكل ما يملك من منطق، وكل ما في جعبته من بيان. إذا عرضوا به وهو يطوف بالكعبة، يحيط به أنصاره، التفت إليهم غاضبا، " أتسمعون يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح." ويتوالى النذير والوعيد القرآني في كافة الميادين وكل الاتجاهات ﴿ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالا وعدده، يحسب أن ماله أخلده،كلا لينبذن في الحطمة، وما أدراك ما الحطمة، نار الله الموقدة﴾ (سورة الهمزة. الآيات ١-٦). ولا يستثني حتى طغاتهم أمثال الوليد بن المغيرة الملقب بالوحيد لعلو شأنه ﴿ذرني ومن خلقت وحيدا، وجعلت له مالا ممدودا، وبنين شهودا﴾ (سورة المدثر. الآيات ١١-١٣)، ويحملهم مسؤولية ما يقع عليهم وما يحدث لمجتمعهم ﴿إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾ (سورة الإسراء. الآية ١٦). ثم عمم الهجوم على كل الطبقة ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله. فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم،هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾ (سورة التوبة. الآيتان ٣٤-٣٥). هذا في نفس الوقت الذي تهتم الدعوة فيه بالعطف على السائل والمحروم، والحض على إكرام اليتيم وإطعام المسكين. يجرم البغاء ويحض على العتق من الرق﴿فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فك رقبة﴾ (سورة البلد. الآيات ١١-١٣). هذا وقد تصدرت التشريعات الخاصة بالرق والزنا والربا في المدينة بعد قيام الدولة، أما في مكة فقد اكتفى بالتحريض والإنذار. كل هذا وسط حملة ترفع من قيمة الإنسان ﴿إنا خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (سورة التين. الآية ٤)؛ والمساواة بين الجميع ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة﴾ (سورة يونس. الآية ١٩)؛ مع إعلاء الإرادة الإنسانية ﴿...إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم...﴾ (سورة الرعد. الآية ١١).

كان طبيعيا أن تتدفق أمواج الفئات المحرومة بغزارة أكبر وأكبر. بات الموقف الطبقي في أساس الدعوة واضحا أكثر. كما يصح القول بأن ظروف الفرز والانقسام الطبقي كانت قد نضجت. تجمعت أرستقراطية إقطاعي الطائف والمرابين وأصحاب الامتيازات على شؤون الحج والأسواق الموسمية في جانب، والتجار والحرفيين وجموع المستضعفين من العمال المستخدمين في رحلات التجارة والعبيد والموالي والصعاليك وكافة المضطهدين من ذوي الأصول غير العربية في الجانب الآخر. فريق رفض دعوة محمد بإباء وغضب مصحوب بالقمع والتنكيل في أبشع صوره، وفريق عبر

عن تمسكه بالدعوة التي وجد فيها تجسيد وعيه المكبوت، بالمزيد من الالتفاف حولها والإصرار على انتصارها. عندئذ قرر الأشراف الخلاص من الأزمة بتصفية القائد. خاصة وأن القائد العبقري كان قد بدأ بعقد تحالفاته خارج مكة، ويجري اللقاءات مع الأوس والخزرج، الأمر الذي أصبح مهددا بجعل يثرب مساوية لمكة، هذا إن لم تنافسها. قرروا تصفيته، وقرر نقل مركز قيادته إلى يثرب. وهناك تعدلت موازين القوى لحساب التغيير. التف حول محمد كل المتضررين من هيمنة مكة، عاد كل الفارين من قسوة ملأ قريش. وفد على يثرب من أنحاء الجزيرة كل المتطلعين لوحدتها الراغبين في أن تحتل المكانة اللائقة بها. ووجدت يثرب فيمن هاجروا إليها حلا لمشكلاتها وصراعاتها الداخلية. كان الانتقال إلى يثرب، وتحويلها إلى بؤرة ثورية، خطوة من قبيل ما يسميه ليدل هارت استراتيجية غير مباشرة حسمت الصراع وأدت لفتح مكة، بعد عدة معارك حربية، وسقوط النظام الأرستقراطي الإقطاعي الربوي. تحطمت أصنام الكعبة، وصعد العبد بلال فوقها مكبرا القوي الذي لا يقهر، وقد نصر عبده وأعز جنده. ولم يعد للملأ صولة، واستحق الأمر وقفة.

ليس من العدل ولا من الإنصاف ترك هذا العمل العظيم للتفسيرات والتحليلات العلمية العجولة غير المتأنية، خاصة بعد أن رفضت مناقشة الأمور الغيبية المتشددة. برز في التحليلات العلمية رأيان. رأي وجد أن موقف قريش من الإسلام كان قاصرا قصورا تاريخيا لم يكن في مصلحة الزعامة التجارية القرشية، فلم ترى الاتجاه التاريخي للإسلام الذي يتواءم مع مسار تطورها المستقبلي. بمقولة أن تفجير الأطر القبلية وإقامة إطار واحد توحيدي يحقق المناخ المناسب لقيام علاقات الإنتاج والتركيبة الاجتماعية التي لا تتناقض مع مصلحة الزعامة القرشية التجارية، "التي وقفت ثلاث عشرة سنة في وجه الدعوة الإسلامية تناصبها العداء الشرس، وهي لا تدري أنها بذلك تؤجل بدء مرحلة تطورها هي...لتلعب دورها المستقبلي كطبقة أساسية تسهم في بناء المجتمع العربي." أما الرأي الآخر فجذب انتباهه، وركز كلامه على توزع محمد بين انتمائه القديم للفقر ورعي الغنم وانتمائه الجديد بعد زواجه من سيدة قريش الثرية صاحبة العقار والديار، فوجد أصحاب هذا الرأي أنه "من الغريب أن ينهض بإتمام التطور إلى نهاية نضجه لصالح الطبقة التجارية." ويفسرون "ضجيج الحمية للمصالح الأنانية الضعيفة، وتراكم خطأ حسابات الملأ" لمجرد خطأ تسببت فيه "مجاهرة النبي بضرب المصالح الأنانية لأطماع الملأ" الأمر الذي لا يدل على موقف طبقي محدد، لأن اللصقاء والصعاليك والعبيد ومن لف لفهم من زعانف المجتمع كانوا دائما وأبدا "مادة الحروب لمصالح الطبقات المسيطرة، ومادة الانتقال الثوري لمصالح طبقة غيرهم." وأن هذا العداء، الطارئ بهذا المفهوم، بين القائد وأرستقراطية قريش جعله يتحول إلى وجهة أخرى مرحلية، تحول بموجبها نحو المستضعفين!

كان عدم تحليل البنية الطبقية لمجتمع مكة تحليلا علميا، حسب علاقات الإنتاج السائدة في القرن السابع الميلادي هو في نظري مصدر الخطأ عند كلا الرأيين. الخلط بين أرستقراطية مكة وطبقة التجار هو مصدر الخطأ. التاجر هو من يبيع من أجل الشراء ويشتري من أجل البيع، ويحصل على الربح من فروق الأسعار في كل عملية. التجار هم من يمارسون هذه المهنة ويستثمرون أموالهم فيها. وقد تركزوا تاريخيا في نقاط تقع بين مراكز إنتاج السلع التي يتاجرون فيها، زراعية كانت أم حرفية، مصنعة ونصف مصنعة. ثم تحولت هذه النقاط بمضي الوقت إلى مدن ضمت بعض المنتجين الحرفيين. كانت مكة نموذجا مثاليا لهذه المدن. بدأت بخدمات القوافل، ثم مارست مقايضة بعض السلع، ثم باعت واشترت لحساب غيرها، حتى أصبحت لها قوافلها وتجمع فيها حمالون وحرفيون وعبيد وعمال لكافة الخدمات. كانت مراكز الإنتاج الزراعي في الطائف ويثرب والواحات الغنية بالماء واليمامة تزود مراكز التجارة بمنتجاتها طازجة، ونصف مصنعة (فاكهة مجففة وطحين وقديد وخشب وألياف لصناعة الحبال)، ومصنعة (خمور وأكياس تعبئة من سعف النخيل وأدوات منزلية). كذلك تطورت الصناعة الرعوية في مراكز تربيتها إلى ثروة حيوانية (أصواف وخيام وعظم). وظهرت صناعة السلاح والحلي وأدوات الزينة والعطور. وتدفقت المنتجات على مراكز التجارة. عندها قنعت الذؤابات العليا من القبائل والعشائر ببسط حمايتها مقابل حصة من الأرباح، أو بالتمويل الربوي، وتملك الأراضي الزراعية الشاسعة التي يزرعها العبيد، مكتفية بتحديد الأسعار التعسفية لمنتجاتها. كذلك تخصصت فئة أخرى بقيادة القوات المرتزقة لحماية المصالح المالية لهذه الأرستقراطية وقد تضخمت، وحراسة القوافل التي يملكها التجار وذلك مقابل أجور لا تناقش. هذه الأرستقراطية الإقطاعية العسكرية الربوية لا تمارس التجارة ولا التجارة مهنتها. ربما كان الآباء أو الأجداد تجارا، لكنها لم تعد تشتري لتبيع ولا تبيع لتشتري، ومع ذلك تعتبر أن من حقها أن يعود إليها الجزء الأكبر من ريع دورة رأس المال.

خديجة بنت خويلد، مثلا، كانت تملك نصف قوافل قريش. كانت ثرية فاحشة الثراء، مما ورثته عن زوجها الأول المخزومي، ومن براعتها في التجارة. عتيق بن أبي قحافة كان تاجرا متيسر الحال، وكثيرون مثلهم يعملون في التجارة. لكنهم كانوا يعانون من أسعار منتجات سادة الإقطاع التعسفية، وكم عانوا مما كان يتقاضاه حامل الراية، حامي تجارة مكة، أبو سفيان صخر بن حرب عن كل قافلة، في كل رحلة، دون أن يجرؤ أحد على مناقشة كلفة هذه الخدمة، وإلا تركت بضاعته لقطاع الطرق أو نهبت قافلته كلها من لصوص، هم رجال أبي سفيان نفسه. ثم كانت المأساة أن غالبية التجار أصبحوا لا يستطيعون شراء ما يتاجرون فيه إلا بقرض ربوي، ربما ابتلع ربح التاجر كله وأدى به إلى الإفلاس،

وهو ما كان يحدث في غالب الأحوال. هؤلاء هم التجار، أثرياء كانوا أم ميسوري الحال. كانوا يعانون من هيمنة الأشراف، يضيرهم التمزق القبلي ويتطلعون إلى وطن موحد ودولة تنظم كل شيء. أما أشراف مكة فلم يكونوا تجارا. لم يكن أبو جهل عمرو بن هشام، ولا الوليد بن المغيرة، ولا أبو لهب ولا الشريف العفيف عبد الله بن جدعان ولا..ولا..ما كان أحد من أشراف مكة وأرستقراطيتها تاجرا بمعنى الكلمة، مصدر دخله ومورد رزقه الأساسي من التجارة، ومع ذلك تنهال عليهم المداخيل دون جهد. لم تخطئ هذه الأرستقراطية في موقفها من محمد، ولا جهلت مسار تطور التاريخ، بل كانت واعية تماما لمصالحها مدركة أن مسار التاريخ نحو تنظيم قوانين التجارة واحترام قواعد القسطاس المستقيم يؤذن بنهايتها ويعلن عن زوال دولتها. ألم يكن مثل قارون كفيلا باستنفارهم للقتال من أجل مصالحهم، ﴿فخسفنا به وبداره الأرض فما كان فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين﴾ (سورة القصص. الآية ٨٢). فأين هم ممن كانت مفاتيح كنوزه لتنوء بها العصبة أولى القوة؟

كانت أرستقراطية قريش واعية بمسار التاريخ. ولم يكن اليتيم الفقير راعي الغنم يمارس تكتيكا مرحليا وهو يستنهض المستضعفين. كان التجار الحقيقيون والحرفيون أصحاب مصلحة في حدوث التغيير، كما كان المحرومون والمستضعفون. أما عن استغلال الحركة المحمدية للعبيد والموالي الذين كانوا دوما "مادة الحرب لمصالح الطبقات المسيطرة،" ففي هذا افتئات على الواقع، وقفزة من حكم محمد والشيخين أبي بكر وعمر إلى دولة أبناء عبد شمس(عثمان وبني أمية) دون مبرر. أقام محمد مجتمع الوحدة النوعية لشعب الجزيرة على أنقاض المجتمع القبلي. أقام المجتمع الذي يوفي الكيل بالميزان بالقسط، مجتمع يمحق الربا ويربي الصدقات؛ مجتمع يساوي بين العبد عمار بن ياسر والأرستقراطي خالد بن الوليد بن المغيرة؛ مجتمع الإخاء ﴿إنما المؤمنون إخوة...﴾ (سورة الحجرات. الآية ١٠)، والمساواة ﴿فما كان الناس إلا أمة واحدة﴾ (سورة يونس. الآية ٢٩)، والحرية لأن أمرهم شورى بينهم. صهرت الدعوة كل الراغبين في التغيير في بوتقة واحدة. لهذا لا نستطيع أن نقول أن الدولة التي أقامها محمد في مكة كانت دولة تجار، ففي هذا القول من المبالغة قدر ما فيه من الخطأ. أولا، لأنها كانت ما تزال شبه دولة، كافة مؤسساتها وسلطاتها، تشريعية وتنفيذية وقضائية، محصورة في القائد ما دام حيا. ثانيا، إذا اعتبرنا الصحابة نوعا من المجلس الخاص أو الوزراء فقد كان معظمهم من الفقراء والمساكين، التجار من بينهم معدودون وأشهرهم الصديق وابن عفان. بل نستطيع أن نقول إنه ظهر، خاصة في حياة القائد، نوع من الديمقراطية المباشرة في المسجد الملاصق لدار محمد في المدينة، حيث يجتمع المؤتمر العام اليومي لطرح كافة المشاكل وعلاج كل الأمور في جو من الإخاء تحدوه المساواة. في هذا يقول نصر حامد أبو زيد، "وحين أراد بعض الأعراب أن يعاملوه معاملة الملوك رفض، وحين

رأى أعرابيا ترتعد فرائصه وهو يستعد للقائه هدأ روعه وقال: إنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة." وعندما كانوا يتداولون في أي أمر من شؤون الدنيا كان يقول، "**أنتم أدرى بشؤون دنياكم.**" صحيح أن التجارة كانت المهنة الغالبة على أهل المدينة ومكة، لكن مركز السلطة لم يكن من فئة التجار، بل في إطار **الصحابة المناضلين** الأوائل، عمار وبلال وأبو ذر وأسامة وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وأمثالهم، على الأقل طيلة حياة محمد.

بهذه المناسبة أحب أن أذكر، من نسي أو تناسى، أن محمدا لم تكن له ألقاب رئاسة ولا فخامة ولا عظمة. **الرسول** لقبه الوحيد المعروف به في القرآن، أي المبلغ أداة الرسالة. كما خوطب، في القرآن، باسمه **محمدا** خمس مرات و**أحمد** مرة. لم يكن هنالك حرج في حياته بمناداته باسمه المجرد. كان الأعراب ينادونه "يا محمدا" أو يا "ابن عبد الله." أما الصحابة فقد اعتادوا على مخاطبته بـ "يا رسول الله". هذا وقد رفض القائد القدوة بحزم "كافة ألقاب التعظيم والتفخيم والإجلال الذي يصل إلى حد التقديس والتأليه للأشخاص."[٣١] حدث عند إصدار محمد حسين هيكل باشا لكتابه الشهير «حياة محمد» (١٩٣٥) أن اعترض بعض المتنطعين لأنه لم يردف العنوان صلى الله عليه وسلم. وقد سكت عليهم سكوت العالِم حتى صدور الطبعة الثانية للكتاب، فرد عليهم في مقدمته. رفض تعنتهم وجهلهم بحقائق الإسلام "**فقد ذكر أبو البقاء في«كلياته» أن كتابة الصلاة في أوائل الكتب قد حدثت في أثناء الدولة العباسية، لهذا وقع كتاب البخاري وغيره عاريا عنها...أن كثرة الأئمة على أن الصلاة على النبي يكفي أن يذكرها المرء مرة واحدة في حياته.**"[٣٢] **قال ابن نجيم في «البحر الرائق»: وأما موجب الأمر في قوله تعالى: صلوا عليه (سورة الأحزاب. الآية ٥٦) فهو افتراضها في العمر مرة واحدة في الصلاة أو خارجها. لأن الأمر لا يقتضي التكرار، وهذا بلا خلاف...الصلاة هي الدعاء. ومعناها في الآية أن يترحم الله على النبي ويسلم.**" ولنا عودة في الخاتمة لعزوف النبي القائد، بل كراهيته، لكافة أساليب التفخيم والتعظيم.

بعدما غادر القائد دنيا الناس، أصبحت الفتوحات شغلهم الشاغل طيلة زمن الشيخين. وقد تكفل فيء المعارك، وتملك الأراضي والعقارات في العراق والشام ومصر بإحداث التطور الاقتصادي، وبالتالي التحول الاجتماعي والسياسي. عندما تحولت الدعوة إلى دولة والمهاجرون والأنصار إلى طبقة، حل الملك العضوض محل الخلافة الراشدة. تحول بيت مال المسلمين إلى بيت المال في عصر عثمان، وانتصرت الثورة المضادة باغتيال علي، واستقر الأمر لبني عبد شمس في صورة الدولة الأموية.

وستوالى دول لا علاقة لها بأي جانب من جوانب التوحيد الدنيوية، محتفظة بجانبها العلوي فحسب، لا لسبب إلا لأنه مصدر شرعيتها الوحيد والضامن لسلطانها دونما حسيب ولا رقيب.

هوامش الفصل الرابع

١) القرآن الكريم. سورة الرعد. الآية ١١.

٢) **التجمع والاقتحام** أصبحت أساسا من الأسس النظرية في الحركة الصهيونية، وهي الأساس الحركي الذي صاغه آحاد هاعام بتجمعهم في بقعة كمقدمة للاستيلاء عليها.

٣) ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾ (القرآن الكريم. سورة الحجرات. الآية ١٠).

٤) **اللصقاء** هم الأعاجم الذين كانوا أرقاء وافتدوا أنفسهم من ناتج أعمالهم في الحرف التي كانوا يجيدونها، أو منَّ عليهم سادتهم بالعتق نظير خدمات أدوها لهم أو للقبيلة كلها، كإظهار الشجاعة في إحدى الغزوات أو مهارة في أحد الأعمال، وبعد عتقهم ظلوا ملتصقين بالقبيلة.

٥) ﴿...قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا...﴾ (القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية ٩٣).

٦) ﴿قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء...﴾ (القرآن الكريم. سورة الأعراف. الآية ١٨٨)؛ ﴿قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله...﴾ (القرآن الكريم. سورة يونس. الآية ٤٩).

٧) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء ١. – ط ٦. – بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ٣١٩.

٨) القرآن الكريم. سورة الجاثية. الآية ٢٤.

٩) القرآن الكريم. سورة الزمر. الآية ٣.

١٠) عبد الرحمن الشرقاوي، محمد رسول الحرية. – القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٧. ص ٢١. (كتاب الهلال، ٢٠)

.

١١) محمد حسين هيكل، حياة محمد. – ط ٧. – القاهرة: دار القلم، ١٩٣٥. ص ١٠٩.

١٢) قرية بين المدينة ومكة . تبعد عن المدينة ٢٣ ميلا.

١٣) من دون هذا الحديث نسي أن محمدا في سن الأربعين لم يكن يرعى الغنم. لذلك فالأقرب للمصداقية أن يكون قد قال، "...ورعيت غنم أهلي بأجياد." (ف. ق)

١٤) ورد هذا الخبر عند محمد حسين هيكل في كتابه «حياة محمد» ص ١١٩، وعند عبد الرحمن الشرقاوي في كتابه «محمد رسول الحرية» ص ٣١.

١٥) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. – بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩. ص ٥٩.

١٦) خليل عبد الكريم، فترة التكوين في حياة الصادق الأمين. – القاهرة: ميريت، ٢٠٠١. ص ٣١٨.

١٧) كانت السيدة خديجة أكثر من عاشرت النبي، دام زواجهما خمسة وعشرين عاما لم يجمعها بغيرها طوال هذه المدة، ومع ذلك لا يروى عنها حديث واحد نقلته عنه.

١٨) ﴿يا أيها المدثر، قم فأنذر، وربك فكبر، وثيابك فطهر، والرجز فاهجر﴾ (القرآن الكريم. سورة المدثر. الآيات ١ – ٥).

١٩) أحمد إبراهيم الشريف، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول. – القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ. ص ٢٣٩–٢٤١.

٢٠) البكر والأبكار الأبقار حديثة الولادة، أو الإبل الفتية حسبما ورد في «المنجد». المقصود هنا، في الغالب، الإبل الفتية، حديثة الولادة.

٢١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٢. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ١٩٧.

٢٢) خليل عبد الكريم. المرجع السابق. ص ٢٥٢.

٢٣) طه حسين، على هامش السيرة. – الجزء ٢. – ط ١٨. – القاهرة: دار المعارف،١٩٨٦. ص ١٧٧.

٢٤) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. الإصحاح ٦/٢٤.

٢٥) القرآن الكريم. سورة الأحزاب. الآية ٤.

٢٦) المليط هو الممسوح الذي ليس عليه شيء، الذي يفتقر إلى الشيء. الأصل في «المنجد» ملط الشَعْر أي حلقه. وأملط الرجل أي افتقر إلى المال، ليس عنده منه شيء.

٢٧) وجد محمد حسين هيكل باشا في «حياة محمد» أن يوتغ تعني يُهْلِك أو يُفْسِد.

٢٨) أورد حسين مروه هذا التفسير في كتابه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، الجزء ١، نقلا عن الفيروز أبادي في مادة الدين.

٢٩) ﴿يومئذ تعرضون لا تخفي منكم خافية، فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه، إني ظننت أني ملاق حسابيه، فهو في عيشة راضية ....وأما من أوتي كتابه بشماله، فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه و لم أدر ما حسابيه يا ليتها كانت القاضية....﴾ (القرآن الكريم. سورة الحاقة. الآيات ١٨ – ٢٠؛ ٢٥ – ٢٧).

٣٠) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري. – الجزء ١: باب كيف كان الوحي إلى رسول الله (صلعم). – ط ١. – القاهرة: المطبعة الخيرية بحوش عطا بجمالية مصر المحمية، ١٣٠٤ هجرية. ص ٤.

٣١) حسن حنفي، «محمد الرسول بلا ألقاب». دراسة: جريدة الدستور الأردنية. عدد ٦ سبتمبر ٢٠٠٣.

٣٢) أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت ١٠٩٥ هـ) عالم اللغة والنحو. «الكليات» معجم موسوعي في المعارف الإسلامية.

الفصل الخامس

التمرد والثورة المضادة

"وما أنت يا معاوية والخلافة، وأنت طليق وابن طليق؟
والخلافة للمهاجرين وليست للطلقاء...."

علي بن أبي طالب

"والله لأستميلن بالأموال ثقات عليّ. ولأقسمن فيهم
المال حتى تغلب دنياي آخرته!"

معاوية بن أبي سفيان

تَمَلْمَلَ العقل منذ البداية

جاء الإسلام ليكرس جدارة الإنسان بأن تسجد له الملائكة، وأن ما في السماوات وما في الأرض مسخر له. وكان على عقل الإنسان أن يعمل، ما دام بهذه المنـزلة، وأن تصدر أفعاله بإرادة منه، لا رغما عنه. من هنا نبتت بذرة التمرد الإسلامي على جبرية تعطل الإرادة، على مسؤولية الإنسان عما لم يفعله اختيارا. كانت هذه أول مشكلة واجهت العقل في فجر الإسلام، ثم تحولت إلى مشكلة فكرية كلامية طوال العصر الوسيط.[1]

جعل الإسلام، في الأساس، من القرآن مصدرا وحيدا للمعرفة، تنبع منه وتصدر عنه العقيدة والشريعة. وكان على العقل الإسلامي أن يتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق ﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون﴾[2] كما ورد في الأحاديث ما يؤكد الجبر والقدر المقدور، كالحديث الذي رواه جابر. "قال: جاء سراقة بن جعشم فقال: يا رسول الله، بيّن لنا ديننا كأنا خلقنا الآن. فيم العمل الآن. أفي ما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير، أم فيما يستقبل؟ قال: لا. بل في ما جفت به الأقلام، وجرت به المقادير. قال: فيم العمل؟ قال: اعملوا. فكل مسّير لما خلق له، وكل عامل بعمله."[3] مع ذلك تدل هذه الواقعة على وجود من تطلعوا لتجاوز التلقي التسليمي المطلق، خاصة وأن في القرآن، أيضا، ما يؤيد حرية الإرادة ومسؤولية الإنسان عن أفعاله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾[4]؛ ﴿من عمل صالحا فلنفسه، ومن أساء فعليها...﴾[5] إلا أننا نجد أيضا إلى جوار هذه الآيات ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا...كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾[6] وتحسم الأمر الآية ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله...﴾[7] كان لا بد من إلقاء نظرة على العقل الإسلامي في فجر الإسلام، خاصة وقد "رصد علماء الإسلام الأقدمون كثيرا من الجهد لهذا التعارض في ظاهر الآيات، ليصلوا دلالات النصوص كلها بمنطق واحد متناسق."

يقول نصر حامد أبو زيد، "كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفعالية العقل البشري والخبرة الإنسانية...وكان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوما بالوحي أم محكوما بالخبرة والعقل، وكثيرا ما كانوا يختلفون معه...،"[8] على أساس أنهم أدرى بشؤون دنياهم. هذا ويرى نصر حامد أن العقل الإسلامي "ليس منظومة فكرية موحدة متجانسة، كما يتوهم البعض، بل هو مجموعة من

الأنساق الفكرية المختلفة الرؤى والتوجهات، تعبيرا عن التعددية الاجتماعية والعرقية والثقافية لبنية المجتمعات التي تضمها الإمبراطورية الإسلامية."(٩) أما محمد أركون فقد وجد أن كل الفكر تأسس "وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل [المتجسد] في نص لغوي محدد تماما هو القرآن. ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة."(١٠) وأنه ضمن هذا المنظور يمكننا التحدث عن عقل إسلامي. ويدعم وجهة نظره بالحديث النبوي، " إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم، فقام، ثم قال له اقعد فقعد...إلى أن قال له: وعزتي وجلالي...ما خلقت خلقا هو أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك...وبك أثيب وبك وبك أعاقب!" وإن كان ابن تيمية أدان تحريف هذا الحديث.(١١) لكن حسين مروه رأى أن التعارض في ظاهر الآيات أدى إلى "تناقضات سياسية نشأت عنها حركة فكرية تصارعت فيها الآراء والمذاهب والأيديولوجيات حتى تبلورت على أيدي المعتزلة متحولة إلى نوع من النظر العقلي، ثم الفلسفي بالتحديد." ولا يمكننا ونحن نتحدث عن العقل الإسلامي أن نغفل ما قاله أبو حامد الغزالي عن "عِلِّية واجب الوجود بوصفها العلية الوحيدة، ليس لوجود الإنسان فحسب، بل ولأفعاله." الأمر الذي جعل الشيخ محمد الغزالي (المعاصر) في «كيف نتعامل مع القرآن» يحتج على المصادرة التي دشنها أبو حامد منذ ألف سنة ويقول متأسيا، "لقد انتزعنا آية **والله خلقكم وما تعملون** من سياقها لنقول أن العمل الذي نؤديه هو من صنع الله، ولندل على مذهب أهل السنة في أن العمل مخلوق الله، ونسينا أن هذا الكلام لو صح، ما كان عبدة الأصنام مسؤولين، لأنهم إذا كانوا وأعمالهم في شركهم ووثنيتهم مخلوقة لله فما عليهم من ذنب!!" كما أحاط نصر حامد أبو زيد بالعقل الإسلامي زمن الرسول، من جانبيه الديني والدنيوي إحاطة علمية عقلانية. إلا أن الخطاب الديني السلفي أعاد صياغة هذا العقل صياغة لا علاقة لها بالأصل، الذي تحدث عنه الشيخ محمد الغزالي ونصر حامد، صياغة خاضعة للسلطة والظروف المحيطة. لكن، رغم كل شيء، أصبح العقل والتفكير العقلاني ثم الفلسفي جزءا لا يتجزأ من الحياة الفكرية الإسلامية، إذ أرسى مبدأ مطابقة **صريح المعقول** مع **صحيح المنقول** ليدخل في صراع أبدي، معنى وفحوى وتأويلا، مع مجرد النقل والاتباع.

كان القلق الفكري موجودا في حياة النبي. كان كامنا تحت الرماد، يجول في الأفئدة ولا تنطق به الألسنة. كانوا على ثقة من حل كافة الأمور ما دام النبي بين ظهرانيهم، فلما غاب عن دنياهم، بل لم يكد يغيب عن دنياهم، حتى تفجرت كافة المشاكل. ليس بين العامة والبسطاء، بل على مستوى القادة من الصحابة.

أسلموا ولم يؤمنوا بعد

جاء في القرآن الكريم ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾. صدقت هذه المقولة بمجرد وفاة النبي. كان النبي القائد لم يدفن بعد. لم يكن معه غير أقربائه: ابنته السيدة فاطمة الزهراء، علي بن أبي طالب، عمه العباس بن عبد المطلب وولديه الفضل وقُثَم، وأسامة بن زيد ومولاه شقران. أما القادة من الصحابة، أما المهاجرين والأنصار، فكانوا في شغل شاغل بما وجدوه أهم من الدفن. شغلوا جميعا بالنزاع على السلطة. حدث تمرد سلبي على أُخوة الإيمان، على وحدة المهاجرين والأنصار، بل بين المهاجرين أنفسهم في ردة إلى القبلية القرشية. انقسم أصحاب النبي إلى فريقين: المهاجرين المكيين والأنصار اليثربيين، كل يريد أن تكون له السلطة. أهل مكة وجدوا أنهم أقرباء الرسول وأول من ناصره، فهم أحق بخلافته. والأنصار آووه ونصروه على أهله. كما أنهم أصحاب يثرب الأصليين، فهم أحق بالخلافة. علاوة على أن الأنصار أنكروا على المهاجرين استئثارهم بالمناصب العليا (أبي بكر وعمر) واستئثارهم بالجزء الأكبر من الغنائم. قال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، وقال المهاجرون: منا الأمراء وأنتم الوزراء. "فكثر اللغط وارتفعت الأصوات." وقبل أن يستقر لهم قرار كان انقسام آخر قد أخذ في الظهور بين المهاجرين أنفسهم. رأى البعض أن بني هاشم تكفيهم النبوة فخرا. عادت العصبية القبلية للظهور عند بني عبد شمس وتيم وعدي.[١٢] همس أحدهم بإبعاد علي بن أبي طالب لأنها "لو بقيت في بني هاشم لما خرجت منهم أبدا!" لم يقل أحد آية قرآنية ولا استشهد بحديث. كان صراعا سياسيا بحتا، كلاما في المصالح وتمسكا بالعصبية. أجلس أبو بكر أبا عبيدة عن يمينه وعمر عن يساره، وتصدر المكان، قال، "يا معاشر الأنصار! منا رسول الله، فنحن أحق بمقامه... ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش. هم أوسط العرب نسبا ودارا، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم." وطالب الحضور أن يبايعوا أحد الرجلين: أبي عبيدة أو عمر. لكن يستشهد أبو عبيدة أنصاريا اسمه بشير بن سعد الذي يشهد أن النبي أوصى أن يكون "هذا الشأن بعدي في قريش."[١٣] كان هذا هو الحديث الوحيد الذي استشهدوا به. ونسوا تماما **لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى**. المهم أن الأمر حسم لأبي بكر. جاء عند ابن إسحق "والله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت!" لأنه، في رأي كثير من الباحثين، أن الخلافة ما كانت تؤول لأبي بكر لولا غياب علي وانشغاله بتجهيز جثمان النبي. هذا إلى جوار عودة الخلافات القديمة بين أهل يثرب من الأوس والخزرج. دار صراع على كرسي الإمارة وجثمان النبي مسجى في داره منذ ضحى الاثنين، يعده من سبق ذكرهم من أقاربه للدفن. يوم الثلاثاء أرسل علي إلى أبي عبيدة وإلى أبو طلحة زيد بن سهيل، لأن "أبا عبيدة يضرح كحفر أهل مكة، وأبو

طلحة يحفر لأهل المدينة يلحد..." فلم يحضر إلا أبو طلحة بالطبع لانشغال أبي عبيدة في السقيفة. وفي جوف الليل من ليلة الأربعاء "عن عائشة رضى الله عنها، قالت: ما علمنا بدفن رسول الله (ص) حتى سمعنا صوت المساحي من جوف الليل من ليلة الأربعاء." هذا بعد أن "دخل الناس على رسول الله (ص) يصلون عليه أرسالا...و لم يؤم الناس على رسول الله (ص) أحد...." هكذا دون ذكر لأي اسم مشهور مع الحرص على ذكر الأسماء، بمناسبة وبغير مناسبة، سواء عند الطبري أو ابن هشام. حتى في الدفن وردت فقط أسماء أقاربه، وأن من نزل معه إلى القبر كانوا أبناء عمومته، ومواليه أسامة وشقران.[١٤]

ربما كان تأمين الخلافة أهم من تجهيز محمد ودفنه. أو كان غياب أسماء رؤوس الصحابة سهوا من ابن هشام والطبري واليعقوبي وأبو الفداء والذهبي. وقد يقولون أن الدفن تم يوم الأربعاء ليلا، وفي نفر من أهله كان اقتداء بأمره بعدم تعظيمه، "لا تطروني كما أطري عيسى بن مريم، وقولوا عبد الله ورسوله."[١٥] ومع ذلك يبقى أنه لم يرد في كل مصادر الأخبار، على تعددها، غير ذكر لأبي بكر في اختياره مكان القبر: "الأنبياء يدفنون حيث يموتون." غير أن الدفن تم بعد ثلاثة أيام. لا ذكر لمقدم وفود لتشييع الجنازة، إذ لا ذكر لجنازة. لا ذكر لحضور أحد عند التجهيز، ولا عند الدفن. أما الدفن ليلا فتفسيره عند علام الغيوب. قد يكون هنالك ألف تفسير وتفسير، وألف احتمال واحتمال..إلا أنها كانت بداية سيئة لا تبشر بالخير، وواقعة لافتة للنظر.

كانت واقعة لها ما بعدها، دلت على عصبية عميقة لم تندثر، وعشائرية ضيقة لم تنطفئ، لم تقتصر على مواقع السلطة فحسب، بل حرصوا على أن يكون من يجمعون القرآن من قريش. أبعدوا كاتب الرسول ومسجل القرآن زيد بن ثابت لأنه ليس قرشيا.[١٦] منع عمر بن الخطاب الإمام عبد الله بن مسعود، شيخ مدرسة الكوفة، من قراءة القرآن بلغة هذيل لأنه سمعه يقرأ **عتى حين** أي حتى حين، وأمره "فأقرئ الناس بلغة قريش...،" مع أن عمر نفسه هو راوي الحديث "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه."[١٧] وقد جاوز السيل الزبى عندما طعن أبو لؤلؤة المجوسي عمر. عهد الخليفة المحتضر لستة من قريش أن يختاروا من بينهم خليفة، وأن يحتكموا إن تعادلوا إلى ابنه عبد الله بن عمر، فإن لم يرضوا برأيه يتم اختيار من ارتضاه فريق عبد الرحمن بن عوف. ومن يخالف من هؤلاء الستة "**يشدخ رأسه بالسيف**." الستة الذين إن خالف أحدهم **يشدخ** رأسه بالسيف هم: عليّ وعثمان وسعد بن أبي وقاص والزبير وطلحة وعبد الرحمن، لأن النبي مات وهو راض عنهم، على حد قوله. هنا تتبادر إلى الذهن عدة أسئلة. من منح هؤلاء الستة حق تقرير مصير الخلافة دون سائر المسلمين؟ لماذا لم يدخل العديد من المهاجرين والأنصار الذين مات النبي وهو عنهم راض؟ ثم من قال إن النبي مات

راضيا عن طلحة مع أن بعض المؤرخين قد أشار إلى غضب الرسول على طلحة؟ ربما كانت للخليفة عمر حكمة في كل هذا، على ضوء مؤامرة أبو لؤلؤة المجوسي، لكن لماذا استن بادرة شدخ الرأس التي لم يسبقه إليها لا النبي ولا أبو بكر مجذرا سنة قتل المعارضين، التي ستعاني منها أمة الإسلام لمدة قرون مقبلة؟ أتيت بكل هذه الأمثلة لأن العدول عن مبدأ الشورى، وعدم إسناد الأمر إلى جماعة المسلمين "أدى إلى كوارث وقعت على الجسد الإسلامي، وما زالت حتى اليوم بعد أربعة عشر قرنا تفعل فعلها في التفريق والتمزيق." يكفي أن توازنات القوى والمصالح داخل قريش أدت لتنصيب عثمان خليفة، وهو الذي قالت فيه أم المؤمنين عائشة، "هذا ثوب رسول الله (ص) لم يبل، وقد أبلى عثمان سنته!"

كان حادث السقيفة من أجل السلطة والصراع على السلطة. تباطأ علي وأغلب بني هاشم عن البيعة لأبي بكر. سيكون هذا الحادث والتباطؤ التالي منبع ومصدر كافة أنواع التمرد طيلة أربعة قرون على الأقل، وسيلقي بظلاله على حياتنا المعاصرة، بعد خمسة عشر قرنا. لهذا صار لزاما علينا أن نتوقف قليلا عند قضية السلطة في الإسلام. هل الخلافة شأن ميتافيزيقي كشأن النبوة؟ أي ضرورة وجود صفة أخرى محايثة للخليفة غير صفة البشرية. أن يختار لصفات ومؤهلات ليس أقلها أنه أفضل الناس وأفقههم في الدين، وأن يبلغهم به النبي قبل وفاته ويصبح على المسلمين واجب الخضوع لهذا الاختيار. كان من شأن هذه الفكرة "أن تطبع السلطة بهذا الطابع الثيوقراطي الفج. إذ الحاكم في هذه النظرية ليس بشرا عاديا تختاره الجماعة المحكومة، وإنما هو إمام مختار من قبل الله...."[١٨] أم أن الخلافة منصب رئاسي هو من حقوق المسلمين، يختارون له الأنسب والأصلح من بين العرب وغير العرب ولو كان عبدا حبشيا؟ سكت القرآن تماما عن قضية السلطة. أدخلها السكوت في دائرة المباح الدنيوي التي فيها الناس أدرى بشؤونهم. لكن قريشا جعلت الانتماء إليها تعسفا وقهرا شرطا من شروط الحكم. فيه من الخروج على المبادئ القرآنية العامة في المساواة قدر ما فيه من مجانبة العدالة والتخلي عن شرط العلم والفضل. ولما كان من الصعب الإدخال على القرآن ما ليس فيه، دفع بخبر آحاد منسوب للنبي: "الأئمة من قريش." مع أن المعروف أنه "ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى." ولا داعي لمناقشة حديث آحاد يخصص عاما ويخالف المساواة القرآنية. وازداد الأمر سوءا عندما أعلن علي، إثر حادث السقيفة، أنه الأحق بوراثة النبي، بل و لم يتخيل أن ينازعه الأمر أحد، "ومن يطلب هذا الأمر غيرنا!" لأنها حق إلهي. تؤكد مصادر السنة والشيعة، على السواء، بيعة الغدير[١٩] التي أخذها النبي لعلي وقال، "أيها الناس! ألست أولى منكم بأنفسكم؟! قالوا: بلى. فقال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق حيثما دار." ثم أمر المسلمين أن يبايعوه بالإمامة ويسلموا عليّه بإمرة

المؤمنين رجالا ونساء. هذا حديث آخر أقوى من خبر أئمة قريش ولا يتناقض معه لأن عليًا قرشي، وأورده ابن تيمية السني الحنبلي في «منهاج السنة»، والمجلس الشيعي في «حياة القلوب»، و لم ينكره عمر بن الخطاب لأنه هنأ عليًا بقوله، "بخ، بخ لك يا علي. أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة!" لكن ما إن غاب النبي حتى أصبحت الموالاة والمولى، وكافة مشتقات هذه الكلمة، تعني عند أهل السنة والجماعة مجرد المودّة والمحبة! ولله في خلقه شؤون أمام صمت القرآن، ومزاجية بل ختل السلفيين. لهذا كان العلامة الشيخ علي عبد الرازق محقا تماما عندما رفض مفهوم الخلافة في الإسلام، ووضعه في سياق السياسة، وأخرجه من نطاق الدين. "إن ذلك اللقب [خليفة رسول الله]...كان سببا من أسباب الخطأ الذي تسرب إلى عامة المسلمين، فخيّل إليهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله (ص)... والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة...الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها و لم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها [مسكوت عنه]. وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة [أدرى بشؤون دنياكم]."[٢٠] أما محمد أحمد خلف الله فقد وجد أنه "جاء القرآن الكريم ليقضي على هذا الأساس ويبين للناس أن رجال الدين، وأن الأنبياء المرسلين، لا يملكون من سلطات الله أي شيء مهما يكن قليلا. لقد حدد القرآن سلطات الأنبياء والمرسلين أنها البيان ليس غير...وينكر القرآن الكريم على النبي عليه السلام أن يكون له سلطان أي سلطان على المسلمين...لذلك كان عليه السلام يؤكد دائما...أنه بشر شأنه في ذلك شأن سائر الناس...."[٢١] كما تناول نفس الموضوع نصر حامد بوصفه أول خلاف نشأ في تاريخ الدولة الإسلامية إثر وفاة الرسول، رفضت فيه قريش رفضا باتا مبدأ تداول السلطة أو المشاركة فيها، "وكان معنى هذا الرفض تحويل المشروع الإسلامي المطروح في القرآن، وهو مشروع عربي إنساني، إلى مشروع قبلي...من هنا انحصر الصراع بين بني هاشم وبني أمية. وكان على القوى الاجتماعية الأخرى أن تخوض الصراع إما إلى جانب هذا الطرف أو في جانب ذاك...." مع التسليم لمن رفضوا رأي الشيخ علي عبد الرازق، ومن شجبوا طرح محمد أحمد خلف الله، ومن لا يعترفون بآراء نصر حامد أبو زيد، ألا تدل بيعة الصديق في السقيفة، وتعيين أبو بكر لعمر، وتكليف عمر ستة يختارون من بينهم خليفته، ألا يدل كل هذا على صحة ما ذهب إليه المفكرون الثلاثة، وأن السلطة ليست من الدين في شيء، وأنها من شؤون الدنيا، أي من المسكوت عنه المباح للناس، لأنه لا نص فيه. وقد تجلت خطورة هذه الظاهرة، بعد أن

تحول المسكوت عنه إلى نصوص أضفيت عليها القداسة، فأدت إلى ركود الواقع العربي اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، ليس في تاريخ الدولة الإسلامية فحسب، بل وفي التاريخ المعاصر، إذ إن تداول السلطة السياسية في العالم العربي الإسلامي "لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقا لآليات الاختيار السلمي. فمنذ أن عرف الواقع العربي فكرة الدولة لم تفارق الدولة مفهوم القبيلة إلا نادرا!" وهو ما يفسر تغطية هذه الظاهرة للعصرين الأموي والعباسي وحتى عصرنا الحاضر، مرورا بالعصر العثماني، مع إستثناءات تكاد لا تذكر.

الردة بنت السقيفة

حسمت إمامة أبي بكر للصلاة الأمر له، مع أن كثيرين غيره أموا المصلين في حياة الرسول. وانتصرت على الشورى قصة ساذجة عن بعير ابتاعه النبي من رجل إلى أجل، فلما سأله البائع، "يا رسول الله إن جئت فلم أجدك؟ أجابه النبي: فأت أبا بكر!" مما لا يعني أكثر من إن كنت خارج المدينة و لم تجدني سيدفع لك أبو بكر!(٢٢) تردني هنا فكرة لا علاقة لها بتيم ولا هاشم أصلا. فكرة تستمد مصداقيتها من طلقاء فتح مكة الذين أسلموا بعد أن دالت دولتهم وزالت شوكتهم.(٢٣) فتحت لهم الثورة باب التوبة. تعاملوا مع التجار والحرفيين على مبادئ النظام الجديد، بالعدل والقسطاس، وفق قوانين السوق. نمت الأرباح وتوطدت العلاقات حتى أصبح معاوية بن هند آكلة كبد حمزة أحد كتاب الرسول، لأنه كان من القلة التي تعرف القراءة والكتابة. مارس الطلقاء التجارة والتربح، وطدوا علاقاتهم الاجتماعية مع أعداء الأمس، قادة النظام الجديد، في الوقت الذي كان فيه أسامة بن زيد وعمار بن ياسر وبلال وأبو ذر الغفاري وكل الموالي والبسطاء يخوضون المعارك لتوحيد الجزيرة وتثبيت أركان الدولة. في غيبة المجاهدين تكونت الطبقة الجديدة، حرصت ألا يظهر منها ما يريب ما دام القائد بين ظهرانيهم. صبروا حتى غادر دنياهم فتطلعوا إلى المزيد من الثراء الذي لا يحققه إلا المزيد من السلطة، وطمعوا في الخلافة لتوسيع الفتوحات. كانت الخطوة الأولى الخلاص من فكرة الشورى. كان التقي النقي البكاء هو الأنسب، على الأقل لأنه تاجر يفهم لغة التجارة.(٢٤) ما يرجح وجهة النظر هذه هو خلو الميدان لهم. وإلا فأين كان صناديد الدعوة؟ لا ذكر في أي رواية من الروايات لأبطال بدر وأحد وخيبر: بلال وعمار وأسامة وأبي ذر وسلمان. عمار الذي تطاول على سيف الله المسلول في حياة النبي، صديق عليّ وخدنه، أين كان؟ أين كان كل هؤلاء يوم السقيفة؟ لِمَ لَمْ يؤخذ رأي أسامة بن زيد الذي دعا له الرسول وهو على فراش الموت. لم يستمع أحد لأبي ذر الغفاري وهو الذي يمشي وحده ويموت وحده ويبعث وحده! لماذا تم الأمر بهذه السهولة؟ إلا إذا

كان..إلا إذا كان هنالك ثقل اجتماعي مالي قد تكون خلال السنوات الأخيرة نتيجة لتدفق الفيء وخروج السرايا!

وضعت السقيفة اللبنة الأولى في انعدام الشورى وفقدان المساواة. تم اختيار الخليفة بالتعيين. عيَّنَ العدوي التيمي، ورضخ الأنصار و لم يبايع بنو هاشم. لم يبايع بنو هاشم كلهم، وبايع بعض بني أمية تضامنا مع أبناء عبد مناف. رفض بعض الأنصار البيعة، وامتنعوا عنها. تذكر بعض المصادر أن هذا الامتناع استمر ستة أشهر، حتى حاصر عمر علي وأنصاره وهم مجتمعون في بيته. كان عمر ورجاله يحملون مشاعل النار والحطب، ونادى المجتمعين، "والله لأحرقن عليكم البيت أو لتخرجن إلى البيعة!!"(٢٥) سبق التهديد بالموت حرقا **شذخ الرأس بالسيف**. وهكذا تمت البيعة!! إلا أن سعد بن عبادة، زعيم الخزرج والصحابي الجليل، أصر على "رفض الاعتراف بإمارة أبي بكر...بل أعلنها حربا على الخليفة لولا مرضه الذي أقعده...."(٢٦) أصر ابن عبادة على موقفه في حجب البيعة طوال عهد أبي بكر وعمر حتى مات..يقال بالسم!! ويا لهذا السم الذي تردد ذكره كثيرا في تاريخنا؟ عين العدوي التيمي في السقيفة عندما احتدم الخلاف. جذب يد أبي بكر والسيوف مشرعة وقال، "هات يدك أبايعك." ولسوف يعين أبو بكر عمر، وعمر سيكلف ستة يختارون من بينهم أحدهم. فاختاروا عثمان، الخليفة المثالي لتفجير الفتنة. أغفلوا الأساس الشرعي ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.(٢٧) برر الشيخان ذلك بأن الآية لم تأت في مجال التشريع، "بل في مقام وصف أخلاقيات المؤمنين وسلوكياتهم، خاليا من الدلالة على كونه نظام حكم." إلى جوار أن معظم الإجراءات والتشريعات في السنوات الأولى للهجرة اتجهت لإخضاع مناطق الجزيرة، وبناء مؤسسة تتخطى النظام القبلي، "وإقامة نظام اجتماعي أعلى منه في درجات التطور البشري، وتحويل مكة والكعبة إلى مركز إسلامي يكون القطب الجاذب لعرب الجزيرة جميعا. " لكن وفاة النبي أظهرت أن هذه السياسة لم تكن حققت أهدافها كاملة. لهذا ما إن شاع نبأ الوفاة حتى بدأ الارتداد عن الولاء للدولة الجديدة، الذي كان أعلن عنه في عام الوفود.(٢٨) ارتدت مناطق نائية مثل اليمن وحضرموت وعمان، وقبائل أخرى في الجزيرة، بل ومجاورة للمدينة مثل أسد وغطفان. كان الامتناع عن دفع الجزية (الزكاة) يعني الارتداد، في عرف الدولة الإسلامية.

اختلفت الآراء في أسباب حروب الردة. قال البعض أن القبائل المرتدة كان إسلامها مهتزا أساسا. وذهب آخرون إلى أن سكان الحضر في اليمن واليمامة، ملاك زراعيون محافظون بطبيعتهم "فهم بسبب ذلك أكثر استعدادا لرفض التغيير." يذهب حسين مروه إلى أن الردة كانت نوعا من **الثورة المضادة** ذات مضمون اجتماعي رجعي لأنها تناهض الجانب التقدمي في الحركة الإسلامية. لكن هذا

التفسير الأحادي النظرة ينسى جانبين مهمين. جانبا شرعيا سجله حوار عاصف بين عمر والخليفة، "إذا منعك العرب الزكاة فاصبر عليهم...فغضب أبو بكر غضبا شديدا وقال: والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله (ص) لقاتلتهم عليه...قال عمر: مع من تقاتلهم؟" فاشتد غضب الصديق "وقال محتدا على عمر: رجوت نصرتك، وجئتني بخذلانك؟!...أجبار في الجاهلية خَوَّار في الإسلام...قال عمر: علام تقاتل الناس؟ وقد قال رسول الله (ص) أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله! فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها."[٢٩] أما الجانب الآخر فهو موقف فقراء المسلمين الذين انشقوا عن قبائلهم، رافضين الاحتكار والربا والظلم الاجتماعي، متطلعين لتغيير أوضاعهم إلى الأحسن. لماذا عاد هؤلاء الفقراء ليقاتلوا مع رؤساء قبائلهم؟ ألم يقاتل رؤساء القبائل وسكان الحضر المرتدين، من مسيلمة إلى سجاح، بجيوش من الفقراء؟[٣٠] ألم يفقد جيش الخليفة الكثير من المهاجرين والأنصار وحفظة القرآن حتى استطاع أن ينتصر على جيوش الردة؟ لهذا لا يمكن قبول أن كل هذه القوى تحركت مع رؤساء القبائل لمجرد مناهضة الجانب التقدمي في الإسلام. الأقرب للمنطق أنه قد ظهر بجلاء، منذ السقيفة، عودة العصبية العشائرية للظهور. المهاجرون لا الأنصار، قريش ولا كل القبائل. عادت العصبية واستأثر جماعة السقيفة بالرأي فاختفت المساواة، ولم يعد هناك مكان للشورى. يقول نصر حامد "حين رفعت قريش، في حوار السقيفة، مبدأ الخلافة في قريش، ورفضت رفضا تاما تداول السلطة...كما رفضت المشاركة فيها...سجلت العثرة الأولى في تاريخ المشروع. تلا ذلك حروب الردة النابعة من الرغبة في عدم الخضوع...بكل ما يرتبط بذلك في ذهن العربي من ذل وعار...." لم تقمع الردة إلا بحد السيف، بقيادة خالد بن الوليد، رغم أنف الشرع: **لا إكراه في الدين**. وسيكون السيف هو الفاتح لكل البلدان، ويخضعها لسلطان الدولة الجديدة.

تمرد وليس فتنة

خرج العرب، طوال عهد الشيخين، فيما يسمى بالفتوحات التي لم تكن تهدف نشر الإسلام بقدر ما كانت تسعى لجمع المال. جرت السياسة المالية على عدة محاور.

أولا ، الخمس لبيت المال (الدولة) وأربعة أخماس للمقاتلين. كان نصيب هؤلاء يسلم، في غالب الأحيان، لشيخ القبيلة الذي كان يختص أقاربه، والباقي يوزع حسب أوضاع المقاتلين الطبقية والقبائلية.

ثانيا، فرضوا الجزية على غير المسلمين، في الأقطار المفتوحة، مسيحيين ويهوداً ثم أضيفت إليهم

الصابئة والمجوس لزيادة الواردات، مقابل حمايتهم هم وملكياتهم الخاصة.[31] ولم يكن الحكام يشجعون الدخول في الإسلام "حين رأوا أن دخولهم في الإسلام يقل الواردات." لكن وجد من يقول إن هذا دليل على التسامح. قيل إنه وصل بيت مال الخلافة، في عهد عمر بن الخطاب، من مصر وحدها نحو أربعة عشر مليون دينار ذهبي، ومن العراق مائة مليون درهم.

ثالثا، من دخل الإسلام من أهل الذمة دفع الزكاة بدلا من الجزية. وإذا كان فلاحا دفع الخراج.

رابعا، عندما حاول أهل الذمة اعتناق الإسلام اتخذت تدابير صارمة لتحديد عدد الذي يسلمون من السكان المحليين، حتى لا تضعف موارد الجزية. وقد ذكر البلاذري "إن الموظفين التابعين للحجاج، والي الأمويين على العراق، كتبوا يشكون إليه هذه الظاهرة وهي أن الخراج قد انكسر، وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار!"

خامسا، حرص الفاتحون، حفاظا على عليائهم، على سكنى معسكرات خاصة سميت **أمصارا**. تحولت بمضي الوقت لمراكز للنشاط الفكري والاقتصادي، مثل البصرة والكوفة في العراق، والفسطاط في مصر. وقد خططت، منذ البداية، على أساس قبلي، كل حي لقبيلة. ثم تجمع في هذه المدن كبار أغنياء مكة وتبعهم عدد من الحرفيين. هكذا كون قادة جيوش الفتح وكبار الأغنياء والتجار مجتمعا خاصا يعيش في عزلة عن السكان المحليين، شكلت في مجملها ظاهرة قلاع عسكرية وقلاع طبقية.[32]

سادسا، لم يحاول الفاتحون نهب المدن المفتوحة على عادة الغزاة، "بل اقتصروا على أخذ ممتلكات الأغنياء والأشراف الذين كانوا يهربون من هذه المدن حين يدخلها الفاتحون." أما الأراضي فلم تؤخذ إلا في عصر عثمان، الخليفة الثالث، عندما سمح بتملكها للحكام الأمويين من أقربائه. إن هذا النظام، رغم كل قيود الخليفة العادل عمر، أدى إلى انعزال الفاتحين عن العمل المنتج والحياة الاجتماعية.

حصروا نشاطهم في **الأمصار** لأنهم عنصر فوق السكان المحليين، ناهيك عن التمايز الطبقي بين العرب أنفسهم. إلا أن نظام الخليفة عمر، من جهة أخرى، فرض على المسيحيين العرب في سوريا والعراق أثقل الضرائب حتى يدفعهم لدخول الإسلام لأن "هؤلاء عرب والعرب هم جيش الإسلام." بل فرض، حتى على من لم يسلم منهم، العمل في الجيش العربي. كل هذا دار في إطار من الوصاية العمرية الحازمة، والرقابة الصارمة، والمتابعة التي لا تغفل لسلوك الحكام. لهذا عندما جاءت طعنة أبي لؤلؤة المجوسي كان قد ثبت أركان الدولة. وكان مطمئنا أنه يترك كل شيء على ما يرام.

سأل عبد الرحمن بن عوف عليّا، "هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ فقال: اللهم لا. ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي. فالتفت إلى عثمان وقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم." كان الستة المرشحون يتداولون، وكان علي يعرف منذ البداية أنها ليست له. نعرف أن شرط عمر كان إن انقسم المرشحون بالتساوي يفضل جانب عبد الرحمن بن عوف. ساعتها قال علي لعمه العباس، "عدلت عنا! فقال: وما علمك؟ قال: ...فإن رضي رجلان رجلا، ورجلان رجلا كانت مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف. فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن وعبد الرحمن صهر عثمان لا يختلفون...فلو كان الآخران معي لم ينفعاني!"(٣٣) ثلاث مرات يسلبونه حقه، مرة لأبي بكر، وقد قال بعد السقيفة، "أنا عبد الله، أخو رسول الله، أنا أحق بهذا الأمر منكم. لا أبايعكم وأنت أولى بالبيعة لي. أخذتم الأمر من الأنصار واحتججتم بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا أهل النبي غصبا؟" وقد قال رجل للزهري، "أفلم يبايعه علي ستة أشهر؟ قال: لا، ولا أحد من بني هاشم حتى بايعه علي...."(٣٤) وتخطوه في عمر، وها هم يخاتلونه في عثمان. وقد ماطل في كل بيعة لعدم الاقتناع، لكنه لم يخرج على بيعة حتى لا يقسم الأمة، ومع ذلك قال عنه معاوية بن هند، "كان يقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى يبايع!" لكل هذا كان ميدان السياسة جاهزا للتمرد.

تكفل عثمان بعمل كل ما يمكن أن يقود لثورة اجتماعية. كانت الردة خروجا على الدولة المسلمة للافتقار للمساواة والشورى. أما الثورة التي بانت نذرها فكانت "متصالحة مع الإسلام، بل تتسلح بمفاهيم الإسلام ذاتها." بعد الرقابة العمرية الصارمة على الحكام، جاء عثمان لتظهر على سلوك الحاكمين مظاهر فساد وانحراف خطيرين. بدأ الناس يحسون أن الأموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج لا تذهب لبيت المال، إنما تذهب للحكام الذين ولاهم الخليفة، وهم في الغالب من أسرته وعشيرته في بني أمية. تكدست هذه الثروات الكبيرة في جماعة معينة من أهل المدينة. أخذت تظهر تدريجيا طبقة جديدة نشأت من ذوي الثروات الفاحشة، مع مرافق الترف والرفاهية المتنوعة. لم يكن هذا غريبا على عثمان المنحدر من أرستقراطية قريش، وكان قبل الإسلام من كبار أغنياء الفرع الأموي. إلى جوار أنه، عندما تولى الخلافة، كان شخصا طاعنا في السن، ضعيف الإرادة أمام الولاة الذين كانوا من أقرب أقربائه. لهذا عندما ظهرت كل هذه الانحرافات، عمت النقمة السياسية على عثمان من مختلف الأحزاب السياسية في المدينة، قبل أن تنفجر النقمة وسط بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الأمصار. كان حزب علي بن أبي طالب من أشد الناقمين. كان تسنم عثمان كرسي الخلافة وحرمان علي منه ثلاث مرات، مع الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات والشخصية والتفقه، هو الظلم

بعينه، لا لعلي فحسب، بل لجمهرة المسلمين الذين وجدوا في ربيب رسول الله الأولى بها من عهدها الأول.

لم يكتف ولاة بني أمية على الأمصار بما اغتنموه من ضرائب مفروضة لحساب المسلمين، بل تمادوا ففرضوا ضرائب جديدة حتى يربو المال على المال ويزداد الثراء على الثراء. ثم جاوزوا كل الحدود عندما أخذوا يغتصبون أهالي البلاد المفتوحة أموالهم وأراضيهم. طبعوا الدولة بطابع شبه إقطاعي عندما أصبحوا من كبار الملاك العقاريين. كما أخذت رقعة الاستياء تمتد من القيادات المكية، التي أزيحت عن مواقعها بمجرد تولي عثمان، حتى عمت جموع الكادحين والبسطاء الذين يزدادون فقرا. "لقد أوطأ الخليفة الراشدي الثالث عثمان بني أمية رقاب الناس. ولاهم الولايات وأقطعهم القطائع. فتحت أرمينيا في أيامه، فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان بن الحكم. وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين إلا عن بني أمية. وأعطى أبا سفيان صخر بن حرب مائتي ألف من بيت المسلمين في اليوم الذي أمر فيه لمروان بمائة ألف من بيت المال...." هكذا أطل التمرد برأسه وآذن الوضع بالانفجار وانفتح الباب على مصراعيه لما سمي في التاريخ العربي **بالفتنة الكبرى**. الغريب أن أحدا من مؤرخي الإسلام، في عصر التدوين لم يسلط الأضواء على المغزى التاريخي والاجتماعي الحقيقي لهذه الثورة، واكتفوا بكلمة **فتنة**. فرغم أن الطبري يتكلم عن سيل العزل والتعيين، لكنه عندما يتحدث عن خروج أبي ذر إلى الربذة لا يقول لماذا؟ يسمي من سار من أهل مصر إلى ذي خشب ومن سار إلى ذي مروه من أهل العراق المنحرفين أو السبئية، أي أتباع عبد الله بن سبأ، الذي كان يهوديا وأسلم. ويراه العميد طه حسين وهما من الأوهام شخصية اخترعها المخترعون لحاجة في أنفسهم. هكذا تصبح الفتنة مؤامرة وراءها اليهود، "ويكون سببها أن ابن سبأ تنقّل في بلدان المسلمين يريد ضلالتهم!" وينسى الطبري أنه في الصفحة التالية سيتعرض لمجلس فيه علي وعثمان ومعاوية الذي أخذ يدافع عن الفساد. "قال علي: ومالك وذلك وما أدراك لا أمَّ لك. قال [معاوية]: دع أمي مكانها ليست بشر أمهاتكم قد أسلمت وبايعت النبي (ص)!"[٣٥] بل إن الطبري يورد على لسان عثمان اعترافه إيثار قرابته لقوله، "أن رسول الله (ص) كان يعطي قرابته وأنا في رهط عَيْلَة وقِلّة معاش فبسطت يدي في شيء من ذلك المال." المهم أن هذه الجلسة انتهت برد ٦٥ ألف (لم يقل الطبري دينارا أو درهما) إلى بيت المال. لكن معاوية لم يغادر إلى الشام قبل أن يهمس في أذن الخليفة، "يا أمير المؤمنين انطلق معي إلى الشام قبل أن يهجم عليك ما لا قبل لك به...." و لم يستمع الخليفة للنصح.

قدم إلى المدينة، في موسم الحج، من مصر حوالي ألف وكانوا مشايعين لعلي. أما أهل البصرة فكانوا أنصارا لطلحة. ونزل أهل الكوفة بالأعوص وكانوا مريدين للزبير. ومع ذلك نقرأ عند

الطبري لفظا عاما يشملهم جميعا: الملحدون. وكان كل ما صنعه الخليفة المؤمن، تهدئة للخواطر، هو أن "قسم ماله وأرضه في بني أمية، وجعل ولده كبعض من يعطي...وأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف عشرة آلاف، فأخذوا مائة ألف. وأعطى بني عثمان مثل ذلك. وقسم في بني العاص وبني العيص وفي بني حرب. ولانت حاشية عثمان لأولئك الطوائف...وأبى المسلمون إلا قتلهم!" ورد، فوق هذا، أنه "منح ابنته من بيت المال عند زواجها ٦٠٠ ألف درهم، كلها من أموال الجزية والخراج." إذا كانت سياسة عثمان أثارت ضده بعض الصحابة، فقد أثارت أكثر سخط مسلمي كافة الأمصار. لأنه كان من شأن سياسته الاقتصادية المتساهلة وتهاونه مع أقربائه أن تكونت طبقة أرستقراطية قرشية دينية، نظر إليها أهل الأمصار وفقراء المسلمين بنقمة شديدة. استأثروا بالفيء والغنائم لأنفسهم، حولوا خزائن بيت المال إلى خزانتهم الخاصة بمقولة إن الفيء لله، وليس للمحارب إلا أجر قليل يدفع له. ربما نسي الناس فرض أبي بكر بلا شورى ودون مساواة، لكن توالي الفتوحات وتراكم الثروات لم يبق في قوس الصبر منزعا. هبت الثورة متسلحة بمفاهيم دينية، بالحرص على تطبيق قواعد الإسلام وشرائعه تطبيقا عادلا، معلنة أن الفساد ليس من الدين، خاصة عندما يتحول **بيت مال المسلمين إلى بيت المال** فقط. أمام هذه الهجمة الشرعية تشددت الطبقة الجديدة، وأسبغت القداسة على الخلافة بوصفها حقا إلهيا. توحدت السلطة السياسية والسلطة الدينية في مواجهة جموع الثوار. وأصرت على هذا الموقف حتى سقوط الخلافة العثمانية في تركيا. الدليل على هذا أنه عندما طلبت وفود الأمصار من عثمان أن يعتزل، لأن اعتزاله هو العلاج الوحيد لمشكلة عجزه عن السيطرة على شهوات ونزوات أقاربه، رفض وأعلن بجلاء ووضوح، وربما لأول مرة مبدأ الحكم الثيوقراطي، قال، "لا أخلع قميصا ألبسنيه الله!" مع أنه يعرف أن الذي ولاه الخلافة لجنة من ستة، كان أي منهم يمكن أن يكون خليفة المسلمين. ولم يكن لهذا الأمر إلا أن ينتهي بمصرع عثمان. تعد الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان مفتاح كل الصراعات السياسية والعقائدية الإسلامية التالية. قال عنها أبو الحسن الأشعري:...إلى أن ولي عثمان بن عفان (ر) وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا...فصار ما أنكروه عليه خلافا إلى اليوم، ثم قتل (ر) وكانوا في قتله مختلفين. فأما أهل السنة والاستقامة فإنهم قالوا: كان (ر) مصيبا في أفعاله، قتله قاتلوه ظلما وعدوانا، وقال قائلون بخلاف ذلك. وكان هذا اختلاف بين الناس إلى اليوم."(٣٦)

كانت عائشة بنت أبي بكر وطلحة والزبير من المحرضين على قتل عثمان "لتفضيله بني أمية عليهم في المناصب الكبرى." هذا في الوقت الذي عمل فيه علي على تهدئة الموقف. أرسل ولديه الحسن والحسين إلى دار عثمان لحراسته. ويجمع الإخباريون على أن الثوار المحاصرين للدار لم

يجرؤوا على الاقتحام والقتل إلا عندما تغيب سبطا الرسول، بعض الوقت في دارهما، بعد أيام من السهر والعناء. كان علي مدركا جيدا لما سينشأ عن مقتل عثمان من محنة للإسلام "باستغلال ذوي المصالح والمطامح مثل هذا الحادث لإثارة الفتنة." رغم كل هذا انقلب هؤلاء المحرضون أنفسهم، فجأة وفور مصرعه، إلى مطالبين بدمه. لم يخجلوا من استغلال مكانة عائشة. استغلوا ما كان عندها من مَوجِدَة قديمة على علي.(٣٧) والحقيقة أنهم إن كانوا نقموا إيثار عثمان أقاربه عليهم، فقد كانوا يخشون أن تتعرض زعامتهم ومصالحهم لخطر أعظم لو تولى علي، الذي لا يعرف في الحق لومة لائم، فكان لا بد من إبعاده. استجابت عائشة. حملت قميص عثمان المخضب بدمه تستثير به مشاعر الناس، حتى كانت معركة الجمل ضد علي في البصرة. وكانت راكبة على جمل في مقدمة المحاربين. وقد دعا الإمام علي إليه محمدا بن أبي بكر فقال، "أنظر هل وصل إلى أم المؤمنين شيء من مكروه؟" فلما بلغ محمد هودج أخته سألها: أما سمعت الرسول يقول: علي مع الحق، والحق مع علي؟ ثم خرجت تقاتلينه؟ قالت: فليغفر الله لي!... وقد ظلت عائشة (ر) لا تتمالك نفسها من البكاء ندما، كلما ذكرها أحد بيوم الجمل...ثم تكفكف دمعها وتقول: يغفر الله لي! إن عليّا عندي لمن الأخيار...هو أعلم الناس بالسنة.(٣٨) أما الداهية معاوية فكان يوجه كافة الأنواء لشراعه. بكل برود المتآمر وهدوء القاتل المحترف "احتفظ معاوية بقواه العسكرية في حالة حياد، حتى ليغلب الظن أنه تماطل في إرسال العون إلى عثمان بالمدينة حتى قتله الثوار!" يذهب العميد طه حسين نفس المذهب "وعرف بعد ذلك أن عثمان قد حصر، فلم يخف لنصره...ثم جاءه كتاب عثمان يستغيثه فأبطأ عن نصره، وظل متربصا حتى قتل الشيخ. وهنالك نهض يطلب بدمه!" لكن هذا الحماس الزائف لم يدفعه أيضا لمساندة طلحة والزبير عسكريا يوم الجمل. اكتفى بالتأييد السياسي والمساندة الكلامية حتى تقضي إحدى القوتين على الأخرى، موفرا كل قواه للمواجهة الحتمية مع المنتصر في معركته هو، من أجل الخلافة ليصبح أحد الطلقاء أميرا للمؤمنين. ويا لسخرية الأقدار!

المُلْك العضوض

تخلص هذا التمرد من الخليفة الضعيف، لكنه لم ينجح في تحقيق أهدافه. ربما نجح الثوار، والمصريون على رأسهم، في أخذ البيعة لعلي بن أبي طالب، "لكن الفتنة كانت قد كسرت، فيما كسرت، إجماع أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية، أعني الصحابة أنفسهم." لم ينعقد إجماع في البيعة لعلي، كما انعقد لسابقيه، رضا أو كرها، رغم أنه، كان موضوعيا، المرشح الوحيد. في السابق كان ينتخب غيره دائما. أما الآن، و لم يبق غيره، فقد بايعه أهل مصر والمدينة والبصرة والكوفة. كان

معه أيضا رموز النقاء الثوري العقائدي أمثال عمار بن ياسر وأبي ذر الغفاري. واعتزل القادة مثل سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر الصراع، لا مع علي ولا ضده، على أساس "القاعد في الفتنة خير من الماشي...." هذا الحياد سهل الأمر أمام معاوية، فلم تبايع الشام. وأدى هذا بعد أن استتب له الأمر "إلى نزعة تبريرية أطلق عليها الإرجاء، وعلى أصحابها اسم المرجئة." كان الإرجاء لحساب الأمويين، فما جرى علمه عند علام الغيوب، مرجوٌ حساب أطرافه إلى يوم الدين.

كان معاوية أمير الشام منذ عهد عمر قد وثق علاقاته وراعى مصالح الطبقة الغنية في سوريا. وضع القضاء والأمن في أيدي كبار الملاك العقاريين والتجار. حمى إنتاجهم بحواجز جمركية بفرض رسوم عالية على الواردات حماية لإنتاجهم المحلي، كأنهم بلد مستقل عن الإمبراطورية العربية. كما أعفى كافة رجال الدين من الضرائب. بنى دولة فوق قاعدة عسكرية قوامها جيش قوي، جيش الأمير معاوية لا جيش المسلمين. بنى كل شيء لحساب نفسه لا لحساب الدولة، وعندما أتى الوقت المناسب، تجاوز منصب الإمارة وأعلن نفسه خليفة. قام بانقلاب عسكري. لم يُجدِ عزل علي للأمير المتمرد، لأن الطبقة التي تمتد جذورها إلى ما قبل الإسلام، ونمت في عصر عثمان، تطورت إداريا وعسكريا. أصبحت لا تكن لأمير المؤمنين في المدينة أي ولاء. ولاؤها الوحيد، كما كان دوما، لمصالحها. فما بالك وعلي مشهور بتمسكه بمبادئ الحق والعدل. ويأبى المهادنة والمساومة على حساب الناس، علاوة على أن ابن أبي طالب كان يعرف ابن الطليقة معاوية جد المعرفة. لكل هذا كانت معركة صفين حتمية: مواجهة بين الحق والباطل، بين الثورة والثورة المضادة.(٣٩) انتصرت فيها الطبقة المؤهلة تاريخيا لتولي الحكم. لم ينتصر دهاء عمرو بن العاص على طيبة أبي موسى الأشعري. عندما كان الأمر للسيف انتصر الحق بسواعد البسطاء، وعندما آل الأمر للمساومة انتصرت الطبقة المؤهلة تاريخيا لتولي السلطة. قالوا "كان انتصارا للأرستقراطية الوثنية التي ناصبت الرسول وأصحابه العداء...لذلك لا تدهش إذ كره المسلمون بني أمية وغطرستهم وكبرياءهم وإثارتهم الأحقاد القديمة...لا سيما أن جمهور المسلمين كانوا يرونهم رجالا ما اعتنقوا الإسلام إلا لمصالحهم الشخصية." ولا غرو فقد كان معاوية يرمي لجعل الخلافة ملكا كسرويا، وليس أدل على ذلك من قوله:"أنا أول الملوك!" كانت هذه رواية اليعقوبي. أما علي فقد صرخ في ذهول، "أهرقلية يريد ابن هند؟!" لكن الحقيقة التي تسطع من بين سطور التاريخ، فهي أن الرأسمالية التجارية استولت على السلطة بالتحالف مع الإقطاع الزراعي وأقامت حكماً استبداديا لا علاقة له بمبادئ الدعوة المحمدية. واستتب الأمر نهائيا لدولة الأمويين بمصرع ابن أبي طالب على يد عبد الرحمن بن ملجم، وانتهى بمقتله عصر الخلفاء الراشدين.(٤٠)

سبق أن قلنا إنه ظهرت، بعد مقتل عثمان، ثلاث قوى سياسية: العلويون والأمويون والقاعدون الذين كانوا مقدمة المرجئة. وينسب المؤرخون إلى مهزلة التحكيم "انقسام القوة الكبرى التي كانت تقف وراء علي إلى ما عرف بالشيعة والخوارج." احتكم الجميع إلى القرآن الذي كان أهم أدوات الصراع. الأمويون، مغتصبو الخلافة، وجدوا في الاحتكام إلى القرآن تكتيكيا طوق نجاة من هزيمة بانت نذرها، كما وجدوا من آيات القصاص ما يساند مطالبتهم بدم عثمان. الخوارج وجدوا من الآيات ما يدعم صراع أهل الكفر والمنافقين حتى يعودوا لجادة الدين. لم تُجدِ أبدا رغبة علي في استبعاد النصوص الدينية وهو يرد على قولهم "إن الحكم لله.. لا حكم إلا لله"، فيقول، "كلمة حق يراد بها باطل." كان علي رجل عقيدة، ومعاوية صاحب سياسة وحيلة. لكن عليّا قبل التحكيم في النهاية تحت ضغط أنصاره، "...وقد كتبنا بيننا وبين القوم كتابا، وشرطنا شروطا، وأعطينا عليها عهودا." وما كان هو ممن يحنثون بالعهد. كان يعرف معاوية: "وما أنت يا معاوية والخلافة، وأنت طليق وابن طليق؟ والخلافة للمهاجرين وليست للطلقاء!" ومعاوية يقول لعمرو بن العاص ردا على هذا، "والله لأستميلن بالأموال ثقات علي، ولأقسمن فيهم المال حتى تغلب دنياي آخرته."(٤١) كان صراعا سياسيا بمعنى الكلمة، لذلك كان الإمام علي كلما أراد أحد الاستشهاد بآية قرآنية يقول، "هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال." تبعية الدين للسياسة، تأويل النصوص الدينية حتى تخدم السياسة، ظاهرة من أبرز الظواهر في تلك العصور. ظهور الخوارج إثر حرب صفين جعلها أول الفرق التي انسلخت عن التيار العام، وظلوا حتى النهاية فرقة سياسية تمارس المعارضة. ثبتوا إمامة أبي بكر وعمر فقط. أنكروا إمامة عثمان إبان الأحداث، قالوا بإمامة علي قبل التحكيم، وأنكروا إمامته عندما استجاب لنتيجته. كفروا معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري.(٤٢) يرفضون إمامة الجائر ويرون الخروج عليه بالسلاح. وهو موقف صريح وواضح، شجاع جريء، لذا سعوا دائما لإزالة حكم بني أمية حتى كانوا "يتهافتون على الموت تهافت الفراش على النار." وقد وصفهم بعض المستشرقين بأنهم **كلافنة الإسلام**.(٤٣) رفعوا شعار **الحكم لله لا للرجال**، وأعلنوا قتال كل كافر انطلاقا من مفهومهم للإيمان: **لا إيمان دون عمل**. لهذا كتب عليهم الجهاد حتى يتطابق فعل الحكام مع نص القرآن. شهادة لا إله إلا الله لا تكفي. طبقوا هذا المبدأ على معاوية وسائر خلفاء بني أمية والدولة العباسية. قام مبدؤهم الثاني على أن الخلافة ليست محصورة في علي وأبنائه، لقبوله التحكيم، وذلك على خلاف الشيعة. ولا هي محصورة في قريش، كما يرى السنة. الخلافة للأمة، والأمة فوق الخليفة، من حقهم الخروج عليه، بل قتله إذا ظلم. وأن الإمامة ليست من أركان الدين. مبدؤهم الثالث الالتزام بالدفاع عن الضعفاء ضد القمع. تحالفوا مع الفلاحين الفارين من ظلم الجباة

في الريف. ناضلوا مع الكادحين في المدن. امتد مبدأ تضامنهم الطبقي مع الضعفاء ليشمل غير المسلمين وغير العرب من المستضعفين والبسطاء بغض النظر عن الدم أو النسب، الدين أو الجنس. يقول نصر أبو زيد، "استقطب فكرهم السياسي الثوري الطبقات المعدمة الرقيقة الحال في المجتمع الإسلامي، التي راقتها ميول الخوارج الديمقراطية." وجد حسين مروه أنه "بين غلافي المذهبية الدينية والحزبية السياسية كانت تكمن أيديولوجية اجتماعية ذات مضمون ديمقراطي يعارض المضمون الأرستقراطي الطبقي." لهذا انحصرت قواهم في العراق وبعض مناطق إيران، مع من انضم إليهم من العرب الخلص: رجال الصحراء والقبائل العربية ذات الخطر مثل تميم، وقادة الجند من أبطال القادسية. أما معسكر معاوية فلم يكن يضم بجوار الأرستقراطية الإقطاعية الشامية ورجال التجارة، غير القبائل الكلبية. دار هذا الصراع الطبقي، السياسي الاجتماعي، وسط عملية حرب فقهية يقول الشيعة فيها، "لا تضر مع الإيمان معصية!" ويطرح السنة على لسان الإمام أبو حنيفة عدم جواز الحكم بالكفر على مرتكبي الكبائر..في مواجهة مقولة الخوارج **لا إيمان دون عمل**.[٤٤]

ظل الخوارج عشرات السنين يناضلون ضد الجور، متمردين على السلطان الظالم. أودع الحجاج وحده ٨٠ ألف رجل وامرأة منهم في السجن، علق على أعواد المشانق ١٣٠ ألفا. كل ذلك لأنهم رفضوا النظرية السلفية في الخلافة.[٤٥] رفضوها ممارسة قبل أن تصبح نظرية، لأنهم بنوا موقفهم على عدم وجود نص قرآني حول السلطة والحكم. احتكموا في موقفهم إلى مبادئ القرآن في المساواة والعدل. المساواة التي **لا تخصص** والعدل الذي **لا يقيد**. لهذا لا عجب أن يقول عنهم كتبة التراث، وعلى رأسهم الطبري، "نهض إليهم المهلب فقاتلوه قتالا شديدا. ثم أن الله قتلهم فلم ينج منهم إلا قليل، وأخذ عسكرهم وما فيه وسبوا لأنهم يَسْبُون المسلمين!"[٤٦]

أما عن الشيعة فيجدر بنا قبل الحديث عنهم أن نوضح أن الانتماء لعلي، باعتباره ابن عم النبي وزوج ابنته فاطمة الزهراء وأقربهم إليه، يعبر أساسا عن حب لآل البيت، خاصة في مصر، على الأخص وسط تلك الظروف الأليمة التي تعرض المجتمع الإسلامي فيها لمحنة التمزق الداخلي. كما أن شخص معاوية، وتاريخ أسرته، لم يكن المنافس القادر على جمع قلوب المسلمين "وإن استطاع أن يشتري سيوفهم." أما المسلمون الذين أطلق عليهم هذا المصطلح لتحزبهم لعلي في شرعية خلافته، فهؤلاء هم المسمون بالشيعة. الحقيقة أن التشيع لعلي ظهر مع ظهور مشكلة الخلافة فور موت صاحب الدعوة، ثم مع تطور الأحداث، حتى تبلور وتفرعت عنه مذاهب سياسية وفكرية، كلامية وفلسفية. استغرق الانسلاخ الشيعي فترة غير قصيرة، حتى انسلخ عن التيار العام، بعكس الخوارج الذين تزامن انسلاخهم مع تبلور مذهبهم. كانت المذاهب الشيعية تنشأ شيئا فشيئا مع حركة

الأحداث. الأمر الذي يؤكد "أن هذه المذاهب والمبادئ النظرية، لم تكن أصيلة في نسيج النص الخالص، بل ترجع إلى الدور الفاعل للتاريخ في صياغة الإسلام الذي بين أيدي الناس اليوم."(٤٧) يؤكد نصر حامد أبو زيد أنه بعد انتهاء الصراع لصالح الحزب الأموي، واتفاق الحسن بن علي معه، سكن الشيعة بعض الوقت. ولما بدأ معاوية يأخذ البيعة ليزيد، واتضح أن الدولة الدينية تتحول إلى ملك كسروي وراثي...تحرك الشيعة دفاعا عن مصالحهم وذادوا عن الدين. وبعد مصرع الحسين في كربلاء، رفع الشيعة فكرة الدولة الدينية والإمام المقدس في مواجهة الدولة الدنيوية التي أسسها الأمويون. "الضربات المتلاحقة التي وجهوها ضدهم التي بلغت قمتها المأساوية في التمثيل بسبط الرسول بكربلاء جعلتهم يتعلقون بفكرة المهدي المقدس." ينطلق الشيعة نظريا من أن عليّا هو الأولى بالسلطة بعد النبي، لأن السلطة حق إلهي. الله وحده يعرف مصلحة البشر، والإمامة ركن من أركان الدين. هناك غلاة يضفون الألوهية على شخص علي، وهم قلة. المعتدلون – الغالبية العظمى – يتمسكون بوحدانية الله، أنه ليس بجسم وليس كمثله شيء، لكن الله اختار عليا! كما اختار محمدا! أهم فرقهم الإمامية والزيدية. نتناولهم، كدأبنا، من جانبهم الدنيوي– السياسي–الاجتماعي. أسس **الزيدية** المختار بن عبيد وانتسب لزيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي، الذي بويع بالكوفة، ودعا الناس للخروج على الإمام الجائر هشام بن عبد الملك، لكن تفرق أنصاره لرفضه الطعن في خلافة أبي بكر وعمر. يقترب فكره من فكر المعتزلة العقلاني في كثير من الأمور باستثناء النص على إمامة عليّ طبعا. ارتبط موقف الزيدية السياسي والطبقي حيال الخلفاء المسلمين بالمعارضة المصطبغة بالدم والعنف، التي جوبهت بالبطش والمجازر، من قبل السلطة، أحيانا. غطى تمردهم معظم عهود العباسيين، وتواصل قمعهم حتى نهاية الخلافة العثمانية. و لم يؤيدوا غير الدولة البويهية في إيران، إمارة سيف الدولة الحمداني في حلب، والدولة الفاطمية في المغرب ومصر لظهور حكام شيعيين فيها.(٤٨) أما عن البعد الاجتماعي الطبقي المعارض لأساليب الحكم السلفية، فقد كان انتصارا للطبقات المستضعفة، لكون عامة الشيعة ممن يكابدون الاضطهاد والاستغلال، ولأنهم جزء لا يتجزأ من هذه الطبقات. لكن مع كل هذا "غلب الجانب الديني في التشيع على الجانب السياسي وتقدم عليه!"

اكتمل البناء النظري الشيعي على يد **الإمامية**، منطلقا من الرفض الكامل لمجمل السنة سياسة وأصولا. رفضوا التاريخ السياسي في صيغته السنية منذ السقيفة، ورفضوا المنهجية الأصولية في صيغتها الرباعية الشافعية.(٤٩) لم يعترفوا بأي حجة ملزمة في قول الصحابة ومجمل المرجعية المفارقة للقرآن. إلا أنه ليس رفضا مطلقا، بل رفضا نسبيا لمرجعية معينة لحساب مرجعية أهل البيت. ويهمنا

هنا أن ننوه إلى أن الفرق الشيعية أخذت تتشعب وتتعدد، منذ ظهور طلائع الفكر الفلسفي، تبعا لما كان يدخل على النظرية من أفكار جديدة كالبحث حول مشكلة القدر ومسؤولية الإنسان وعلاقتها بإرادة الله، وصلة هذه المشكلة بالصراع السياسي، الأمر الذي أحدث تبلورا أكثر في بعض أفكارهم.

التمرد على الثورة المضادة

استولى معاوية، إثر اغتيال الإمام عليّ في الكوفة، على الخلافة بالدهاء والشراء. أجرى مصالحة مع الحسن بن عليّ شريطة أن يكون للأخير الخلافة بعده. "لكن معاوية لم يكن يهدأ له بال وحسن حي، وبيعته قائمة." سواء دست زوجة غيور السم للحسن أم "أن لله جنودا من عسل" كما قال معاوية، فقد دس السم في العسل. وخلا الجو ليعلن الداهية قيام الدولة الأموية الوراثية. جرؤ ابن الطليقة على تنصيب ولده يزيد وليا للعهد رغم استنكار كبار الصحابة. كان الأمر بدعة ويزيد غير لائق. قام باغتيال"فريق من كبار الصحابة أمثال حجر بن عدي وجماعته..." وتباهى بذلك في لقاء مع الحسين بن عليّ، كما روى المسعودي في «مروج الذهب». كان الشيعة في الكوفة أول المعترضين على ولاية يزيد، وقاموا بدعوة الحسين إلى الكوفة عندما بلغهم رفضه مبايعة يزيد. نصح عبد الله بن عباس الحسين بعدم الذهاب إلى الكوفة والتوجه لليمن، "فإنها في عزلة، ولك فيها أنصار..." لكن عندما وصل الحسين العراق، وجد أن وعد الرشاوى ووعيد الإرهاب قد فرق الأنصار وبعثر الأشياع. مع ذلك أقدم ولم يحجم، ولم يبق معه غير ٣٠٠ بمن فيهم أهله ونساؤه وأطفاله. كانت مذبحة قتل فيها الحسين وأهل بيته وأطفاله..وبقيت كربلاء في التاريخ كربا وبلاء.(٥٠)

مثلوا بجثة سبط النبي ليتربع على الخلافة فتى "مطعون في سيرته وسلوكه، عابث بمبادئ الشريعة وشعائرها، وجاهل بطرق التصرف في شؤون الدولة العامة." عزله عنها جدار سميك من المجون والخلاعة والتفاهة، إلى جوار كبر واستعلاء وغطرسة من ولد ليجد الناس له سجدا والكل له عبدا. ورحم الله زمانا يعتذر فيه سيف الله المسلول للعبد عمار، ويضرب فيه ابن الأكرمين. إلا إذا كانت هي الأخرى قصص دبجها كتاب التراث في ظل هذه الخلافات؟!

وسط هذه الظروف كان طبيعيا ألا تنجو مكة والمدينة من هذه الحقارات. كان للمدينتين المقدستين ما ينقمانه على هذه الخلافة. علاقة أهلها بالإسلام علاقة أصحاب القضية، وجنود انتصارها المجبول بالدم. لم يكن ما صنعه معاوية من ملكية ووراثية بدعة فحسب، بل تناقضا صارخا مع مبدأ الخلافة، بعث النقمة في الصدور. تضافرت الأسباب السياسية، كتطلع عبد الله بن الزبير للخلافة، مع الأسباب الاقتصادية الناجمة عن فقدان المدينة صدارتها في العالم الإسلامي، إثر انتقال

العاصمة إلى دمشق. فقدَ أصحاب المصالح في المدينة ما كانوا يجنونه من كونها مقر الحكم. تضافرت هذه العوامل لتجعل من النقمة ثورة عمت الأقطار حتى لم يبق للخليفة غير بلاد الشام وقبائل الكلبيين. إلا أن أحدا لم يتوقع أبدا أن يقصف جيش الشام مدينة رسول الله بالمنجنيق، ويشعل النار فيها..فهجعت بقية الأطراف. رأوا فيما حدث لأقدس مكان أمثولة وعبرة. لم يبق شيء مقدس غير المال والسلطان. لهذا لم يحرك أحد ساكنا عندما توفي يزيد، ومن بعده توفي أيضا ولده التقي معاوية الثاني بالطاعون وهو في العشرين من عمره، وشاهدوا مروان بن الحكم يعتلي العرش. رأوه مستمرا في قمع كل مسلم سولت له نفسه ببادرة اعتراض. كان الضحية هذه المرة لقمة طرية اسمها عبد الله بن الزبير. ساندته قبائل القيسية لثارات بينها وبين الكلبيين. انتصر الكلبيون انتصارا ساحقا في معركة مرج راهط قرب دمشق، وأصبح الطريق مفتوحا أمام مروان لضرب ابن الزبير في مكة. لكن يا لأولئك الزوجات الغيورات من دور في تاريخ خلفاء المسلمين. إن كانت زوجة الحسن قد دست له السم في العسل، فقد تخلت زوجة مروان الغيورة عن السم وخنقت الخليفة انتقاما منه لتدلهه بجاريته المفضلة.(٥١) ولا يكاد الخليفة الجديد عبد الملك بن مروان يدفن أباه حتى يرسل جيشه للتخلص من عبد الله الذي لم يكن بخير منه. كان ابن الزبير "يحكم بالتسلط والبطش...يعلن إلحاده واستخفافه بالدين وهو جالس في الكعبة!" لهذا ما إن أحس باقتراب جيش دمشق حتى هرع ليختبئ في الكعبة. لكن أمه أسماء بنت أبي بكر دفعته للقتال، فلقي حتفه في أحد شوارع مكة.

لا يكاد يقضى على تمرد، في النظم القائمة على التسلط والفساد إلا ليظهر تمرد جديد. حدث التمرد هذه المرة في عقر الدار، في الشام. كان طبقيا، من أعماق المجتمع، بين العبيد. هاجم عبيد دمشق السجون وأطلقوا السجناء. ذهب الجميع واعتصموا بالجبال. لكنه كان تمردا مقضيا عليه بالفشل. لم يكن مع العبيد سلاح، ولم تتضامن معهم الطبقات الفقيرة. علاوة على أن الرق كان مشروعا يعترف به الإسلام. ونجا العبيد من الموت احتراما لملكية أسيادهم فقط.(٥٢) هذا ولم تكن البلاد المفتوحة التي دانت بالإسلام بعيدة عن موجات التمرد. أدت مظالم الأمويين، في هذه البلدان، إلى قيام انتفاضة مسلحة عام ٧٣ هجرية، كادت تقضي على سلطتهم. تحولت الدولة الإسلامية إلى دولة استعمارية بحتة. لم ترفع الدولة الجزية عن السكان المحليين، بل فرضت عليهم ضرائب جديدة. لهذا استغل الملوك الترك بقيادة الخاقان الأعظم هذا الظلم وشنوا حربا طويلة على الدولة الأموية.

كان لا بد لكل هذه الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية من إثراء الحركة الفكرية، حتى أننا لا نجد حركة فكرية إلا ولها جذور في مجريات تلك الأحداث. حركات فكرية داخل إطار اللاهوت وأخرى خارج إطاره. كانت كلها حركات متمردة تبحث عن الحقيقة. وقديما قالوا "غير

المعروف ممكن، غير القابل للمعرفة مستحيل." العقل وسيلة العلم هو الفيصل بين الإنسان المخلوق في أحسن تقويم والسائمة ﴿...قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾(٥٣)؛ ﴿...قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون...﴾.(٥٤) للإنسان رسالة في الحياة، يفرضها عليه أن الحياة كلها، من حوله، مسخرة لخدمته حتى يعلم ما لم يعلمه أحد، إلا هو: ﴿اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾.(٥٥) لم يعد للإنسان أي شك في قدرته. نظرة إلى الخلف كيف بدأ، ونظرة لما هو عليه اليوم تؤكد قدرته، لأنه كان يملك دائما سلاح العقل ﴿...وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾.(٥٦) وأخيرا وليس آخرا، هاهو ذا يواجه تحدي كل منكر بالدليل المفحم لكل مشكك، الدليل المرشد لكل تائه، الذي يصيح فيه، يهيب به، يصرخ في وجهه ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها....﴾(٥٧) من الآن فصاعدا، لا عذر له. كل شيء من حوله، الأحداث المتتالية عليه، والنوازل المتعاقبة تدفعه بكل قوة على طريق العقل والعقلانية، أن يعمل الرأي في المشاهدات والمسموعات والمنقولات. أن يتمرد على كل المسلمات وعالم الخرافات ودنيا المعوقات..شهادة لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله لم تعد طلسما سحريا، ولا محض تعويذة غيبية. هي مفتاح الحياة، وسر الوجود الذي وجب إعمال العقل فيه حتى يستخرج كنوزه ويظهر دخائله..بالعقل، ولا شيء غير العقل.

هوامش الفصل الخامس

١) ينتظم في علم الكلام جملة المسائل الفكرية العقلانية ذات الموضوع الديني العقائدي التي برزت من خلال الصراع الاجتماعي السياسي في المجتمع العربي منذ عهد الخلفاء الراشدين. وقد تعددت الفرق والمذاهب خلال مسيرة علم الكلام التي استغرقت نحو ستة قرون، كان أهمها علم الكلام المعتزلي، علم الكلام الأشعري، إلى جوار نزعات ومعالجات كلامية عند الخوارج والجبرية والجهمية وغيرهم مما سبق ذكرهم وسيأتي ذكرهم على صفحات هذا الكتاب. (ف.ق)

٢) القرآن الكريم. سورة الحج. الآية ٦٨.

٣) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. — الجزء ١. — ط ٦. — بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ٣٦٠.

٤) القرآن الكريم. سورة الزلزلة. الآية ٧ و ٨.

٥) القرآن الكريم. سورة الجاثية. الآية ١٥؛ سورة فصلت. الآية ٤٦.

٦) القرآن الكريم. سورة الأنعام. الآية ١٢٥.

٧) القرآن الكريم. سورة الإنسان. الآية ٣٠.

٨) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني. — القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢. ص ٢٨.

٩) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة. — الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥. ص ١٤.

١٠) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي/ ترجمة هاشم صالح. — ط ٣.— بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨. ص ٦٥.

١١) وجد محمد أركون أن ابن تيمية أدان الصفة التحريفية لهذا الحديث، وقد ناقشه في كتاب «بغية المرتاد»، وكذلك ابن مسكويه في «رسالة في العقل والمعقول».

١٢) ثلاثة بطون قرشية تعود لعبد مناف بن قصي بن كلاب: عبد شمس رهط بني سفيان، وتيم رهط أبي بكر التيمي، وعدي رهط ابن الخطاب العدوي.

١٣) خليل عبد الكريم، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. — القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣. ص ٥ و٦. حديث السقيفة جاء عند البلاذري وعند محمد حسين هيكل باشا وحسين مروه وخليل عبد الكريم. البعض يقول أن أبا بكر هو الذي قال إن النبي أوصى "هذا الشأن بعدي في قريش" وإن بشير بن سعد قال: اللهم نعم. والبعض الآخر يقول إن أبا عبيدة هو الذي حسم الأمر لقريش ولأبي بكر.

١٤) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية. — الجزء ٤. — المنصورة، مصر: مكتبة الإيمان، ١٩٩٥. ص ٢١١، ٢١٣ — ٢١٧.

١٥) دفن النبي ليلا ورد في السيرة النبوية لعيسى بن هشام، وعلى لسان السيدة عائشة في تاريخ الأمم والملوك/ محمد بن جرير الطبري. — الجزء ٣. — القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٢٠٧.

١٦) زيد بن ثابت، توفي ٤٥ هجرية، صحابي أنصاري من الخزرج. كان من أكثر الصحابة أخذا للقرآن ومن أعلمهم بالفرائض. أمره رسول الله أن يتعلم السريانية ليقرأ له ما يرده من كتب بها. ظل مترئسا القضاء والفتوى بالمدينة حتى ولاية معاوية سنة ٤٠ هجرية.

١٧) عبد الله بن مسعود صحابي من هذيل، توفي ٣٢ هجرية. سادس من أسلم، أول من جهر بالقرآن في مكة. أحد العشرة المبشرين بالجنة. رحل إلى الكوفة بعد وفاة النبي، وأسس فيها مدرسة مرموقة. اجتمع معه في الكوفة ستون شيخا من أصحابه.

١٨) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. – ط٢.– الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠. ص ٢٠٥.

١٩) غدير خم تقع في واد قريب من الجحفة على الطريق بين مكة والمدينة، توقف النبي عنده أثناء عودته من حجة الوداع، وأخذ هناك البيعة لعليّ بن أبي طالب.

٢٠) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. – بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، دون تاريخ. ص ١٩٩ و٢٠١. صدر لأول مرة عام ١٩٢٥.

المسكوت عنه في القرآن ما لم يأت به أمر ولا نهي، الأصل فيه الإباحة. لكن السلفيين عندما أرادوا إحكام قبضتهم وتوسيع سلطتهم على المسلمين، أدخلوا الكثير من المسكوت عنه في إطار الأوامر والنواهي **قياسا!**

٢١) محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة. – ط ٢. – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١. ص ٤٣.

٢٢) البائع يسأل هنا عمن سيدفع له ثمن البعير إن كان النبي خارج المدينة أو لم يجده لأي سبب كان، فكيف يحصل على حقه. معروف أن أبا بكر صديق حميم، ووالد السيدة عائشة، وكان تاجرا ميسورا. ألف سبب يجعل النبي يكلفه بالسداد عنه في غيبته. لكن أرادت السياسة أن تحول "فلم أجدك" إلى رحلت عن الدنيا، وفسرت "فأت أبو بكر" إلى أنه سيكون خليفته. ونسي أصحاب القصة أن دين محمد بثمن البعير لم يكن دينا عاما يسدده من يخلفه في أمر المسلمين. لكن هكذا أرادت السياسة! (ف. ق)

٢٣) **الطلقاء** هم ألد أعداء الدعوة المحمدية، من قاتلوها وطاردوها، منهم هند بنت عتبة التي مثلت بجثة البطل حمزة، عم القائد. أرستقراطيو مكة الذين اقتيدوا يوم الفتح مهيضي الجناح منكسي الرؤوس ليقرر النبي مصيرهم. لكنه كأي قائد حقيقي لا مكان في قلبه للحقد ولا وقت عنده للانتقام. نظر إليهم وقال، "ماذا تظنون أني فاعل بكم؟ فقالوا بينما ترتعد فرائصهم، "أخ كريم وابن أخ كريم." قال، "اذهبوا فأنتم الطلقاء...." لم يذهبوا فحسب، بل وأعلنوا إسلامهم، لكن لم ينسوا أبدا أنهم الطلقاء.

٢٤) اشتهر أبو بكر الصديق **بالبكاء** لخوفه من يوم الحساب، رغم تقواه. كما كان الدمع ينساب من عينيه لقراءة القرآن، أو لمجرد ذكر صديقه وحبيبه محمد بعد وفاته.

٢٥) وردت هذه الواقعة عند الطبري (الجزء ٣، ص ٢٠٢) بطريقة أخرى: أن أبا بكر أما تلافيا لشدة عمر أو اعتذارا عن شدة عمر. لم يفصح الطبري. ذهب هو إلى علي الذي اشترط ألا يكون عمر معه. وكان عمر ضد ذهاب الخليفة، لكن أبا بكر قال، "والله لآتينهم وحدي، وما عسى أن يصنعوا بي؟!" وكان هذا بعد ستة أشهر من خلافته بإجماع المصادر.

٢٦) "...فحامله عمر فضرب يده فندر السيف فأخذه ثم وثب على سعد [ابن عبادة] ووثبوا على سعد...كان سعد مريضا." أخرجوا سعد إليهم وهو مريض. "وقال بشير بن سعد لأبي بكر وعمر: إنه قد ولج وأبي ليس بمبايعكم حتى يقتل، وليس بمقتول حتى يقتل معه ولده وأهل بيته وطائفة من عشيرته...فتركوه." مع ذلك يصر الطبري، مؤرخ السلطة، أن سعدا قد بايع وأنه قال، "إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الإمارة وإنكم وقومي [الأنصار] أجبرتموني على البيعة؟!" (الطبري الجزء ٣، ص ٢١٠) على أي حال تجمع المصادر أنه لم يبايع حتى قتل في عصر عمر..وقالوا، "قتلته الجن."

٢٧) القرآن الكريم. سورة الشورى. الآية ٣٨.

٢٨) بعد انتصار المسلمين على زعماء قريش وعودتهم إلى مكة ظافرين، قدمت وفود من مختلف أنحاء الجزيرة إلى النبي تعلن إسلامها أو تعلن خضوعها للدولة الجديدة.

٢٩) عبد الرحمن الشرقاوي، الصديق أول الخلفاء. – القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٧. ص ٧٢.

٣٠) سجاح امرأة أشعلت الثورة بين بني تميم ضد الإسلام. مدعية نبوة، تزوجت مسيلمة من بني حنيفة وهو الآخر مدعي نبوة. انتصر على الجيش الإسلامي في معركة، وهزم في عقرباء التي عرفت بحديقة الموت. توفي في ١٢ هجرية، أما سجاح فقد أسلمت وماتت في البصرة سنة ٥٥ هجرية.

٣١) الصابئة أتباع نحلة تؤله الكواكب. كان مقرهم في حران، ما بين النهرين، خرج منهم علماء وفلاسفة ومنجمون. وزعموا أنهم المعنيون باسم الصابئة الواردة في القرآن.

٣٢) يحرص المحتل دائما على اعتزال أبناء البلاد الأصليين. ففي شمال أفريقيا نلاحظ أن الأحياء الأوروبية يقطنها الفرنسيون، والقصبة يقطنها الأهالي. الحي الأوروبي في بور سعيد والإسماعيلية، حيث كان يسكن موظفو شركة القنال الأجانب؛ شارع سليمان باشا وقصر النيل في القاهرة؛ حي الإبراهيمية لليونانيين وكامب سيزار للإيطاليين في الإسكندرية. حي المعادي في نشأته كان حيا إنجليزيا. ولم تتعرب هذه الأحياء إلا في خمسينات وستينات القرن الماضي. (ف. ق)

٣٣) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٥.– القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٣٤.

٣٤) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٣. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٢٠٢.

٣٥) الطبري.، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٥. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ١٠١.

٣٦) أبو الحسن علي الأشعري (٢٦٠ – ٣٣٠ هجرية) متكلم بدأ معتزلا ثم انقلب عليهم. ولد بالبصرة وتوفي ببغداد. يقال إنه ألف ٣٠٠ كتاب منها «الإبانة عن أصول الديانة» و «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع». (ر) بين قوسين تعني رضوان الله عليه. نوردها التزاما منا بالنص الأصلي.

٣٧) تروي بعض الأخبار أن بني هاشم وفي مقدمتهم علي، لقربه من النبي، كانوا كعادة أهل الزوج ضد زواجه من فتاة تصغره سنا. ولا شك أن عائشة سمعت بذلك. هذا إلى جوار أسباب أخرى، لا محل لذكرها، فهذا السبب وحده يكفي.

٣٨) عبد الرحمن الشرقاوي، عليّ إمام المتقين. – الجزء ١. – القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٠. ص ٢٨١ و ٣١٨.

٣٩) معركة صفين (٣٧ هجرية/٦٥٧م) بين عليّ بن أبي طالب وأنصاره وبين جيش معاوية على الحدود السورية على شاطئ الفرات الأيمن بين الرقة وإسكي مسكنة. انتصر فيها جيش عليّ، فلجأ جيش معاوية لرفع المصاحف على أسنة الرماح مطالبا بالاحتكام إلى القرآن. خسر عليّ التحكيم الذي قبله تحت ضغط أنصاره. قال عليّ رافضا التحكيم، "لو آمنوا به [القرآن] لما حاربناهم عليه!" بعد التحكيم خرج عليه من ضغطوا عليه لقبوله بعد أن رفضوا نتيجته، وسموا بالخوارج.

٤٠) بعد معركة صفين اتفق الخوارج على قتل معاوية وعمرو بن العاص وعلي لقبوله نتيجة التحكيم. لم ينجح من القتلة الثلاثة إلا عبد الرحمن بن ملجم الذي اغتال عليًا. أما عمرو بن بكر فقد قتل صاحب الشرطة الذي ذهب للصلاة بدلا عن ابن العاص. وقد تمكن البرك بن عبد الله من طعن معاوية طعنة أفقدته القدرة على الإنجاب بقية حياته، إلا أنه لم يقتل.

٤١) عبد الرحمن الشرقاوي، عليّ إمام المتقين. – الجزء ٢. – القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٥. مقتطفات من الفصل الثالث «كلمة حق يراد بها باطل» و الفصل الرابع «اغتيال النصر».

٤٢) أبو موسى الأشعري (ت ٤٤هجرية) صحابي. ناب عن الإمام في التحكيم. انسحب بعد التحكيم وأقام في الكوفة إلى أن مات.

٤٣) نسبة إلى جون كلفين صاحب المذهب البروتستانتي الإصلاحي المعروف باسمه. وجه التشابه هو حق الرعايا في الخروج عن طاعة الحكام الخارجين على تعاليم الكنيسة التي نادى بها كالفن. البروتستناتية ثلاث كنائس أصلية: اللوثرية التابعة لمارتن لوثر، والكنيسة الأنجليكانية البريطانية التي يرأسها أسقف كانتيربري ، والكلفينية المنتشرة في أوروبا خاصة في سويسرا وألمانيا، وأمريكا الشمالية.

٤٤) الإمام أبو حنيفة (نعمان بن ثابت) (٨٠ – ١٥٠ هجرية) إمام المذهب الحنفي. ولد بالكوفة، أخذ عن التابعين والإمام جعفر الصادق. تولى التدريس والإفتاء. رفض أن يكون قاضيا في ظل المنصور، فسجنه حتى مات من الضرب بالسياط. أهم أعماله «مسند أبي حنيفة». يعتبره السنة أعظم أئمة الاجتهاد الأربعة مالك والشافعي وابن حنبل.

٤٥) نستطيع أن نقول عن السلفية، دون الخوض في متاهات مذهبية، إنها مذهب العودة والرجوع إلى مناهج السلف من أهل السنة والجماعة والتمسك بالسنة، سواء كانت متواترة أم خبراً آحاد. تأسست بوجه عام على مصادر تاريخية مفارقة للنص، وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس.

٤٦) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٧. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٢٧٠.

٤٧) لا نجد بالنسبة لقضية الخلافة ولا نظام الحكم في الإسلام نصا قرآنيا واحدا يشير من قريب أو بعيد إلى هذا الموضوع. حتى مسألة الشورى جعلها السلفيون مسألة سلوكية أخلاقية بين المسلمين، أما حكم الله أو الحاكمية فهي قضية تأويل غير متفق عليه، كما سبق أن أسلفنا. فيما عدا هذا فإن معظم، إن لم يكن كل، الأحاديث المتعلقة بهذه الأمور موضوعة لحساب هذا المعسكر أو ذاك لتعارضها وضعف إسنادها وانعدام ما يدعمها في القرآن.

٤٨) البويهيون أسرة فارسية من الديلم شمال بحر قزوين ، حكمت ٩٣٢ - ١٠٥٥ أسسها أبو شجاع بويه، واستولى أولاده عماد الدولة عليّ وركن الدولة حسن ومعز الدولة أحمد على أصفهان وشيراز وكرمان وبغداد (٩٤٥ م)، فأصبح أمير المؤمنين ألعوبة في أيديهم.

سيف الدولة الحمداني (٩١٥ -٩٦٥م) أمير حلب الذي انتزعها من الإخشيديين وبسط نفوذه على شمال سوريا. اسمه علي بن عبد الله. ولد في ديار بكر ومات بالفالج. ازدهرت الآداب والفنون في عهده. لمع في بلاطه الشاعران المتنبي وأبو فراس الحمداني والفيلسوف أبو نصر الفارابي.

الفاطميون سلالة علي من السيدة فاطمة الزهراء. أسسوا دولة (٩٠٩ - ١١٧١) في تونس ثم أخضعت الشمال الإفريقي كله، ثم مصر أيام المعز لدين الله الفاطمي، عندما أرسل إليها جوهر الصقلي فاحتلها (٩٦٩ م). أسس القاهرة وبسط نفوذه على سوريا وفلسطين ولبنان.

٤٩) صيغة الشافعي الأصولية الرباعية هي اعتباره القرآن والسنة والإجماع والقياس الأصول التشريعية التي يعتد بها. وقد تمسك الشيعة بالقرآن، والسنة التي يعترفون بصحتها لا بوضعها، ورفضوا الإجماع و لم يعتدوا بالقياس، والظاهر أن هذا الموضوع بالغ الحساسية عند أهل التراث لدرجة أنه لم يثر كتاب لنصر حامد أبو زيد، على كثرة ما كتب، من الزوابع والأعاصير مثلما حدث في دراسته التحليلية «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، إذ بلغت حدا اتهامه بالردة.

٥٠) لم يبق حيّا غير الطفل علي (زين العابدين) بن الحسين الذي لم ينتبهوا إليه بين الجثث.

٥١) في حروب الردة قتلت زوجة فارسية غيورة زوجها القائد اليمني. فانتصر المسلمون على المرتدين. وأنقذت زوجة الحسن الغيور معاوية من موافقته على أن يخلفه الحسن. وهذه ثالث زوجة غيور تقتل زوجها مروان بن الحكم. يبدو لي أن كتاب التراث اكتشفوا قضية الموت العائلي، قبل اكتشاف الأمريكان الرصاص الصديق في حرب العراق لإخفاء سبب الموت الحقيقي.

٥٢) كان لا يزال للرق مكان يعترف به الإسلام، وكان يحظر على العبيد الخروج على ملكية أسيادهم. إلا أن الإسلام شجع مالك العبيد في بعض الحالات على تحرير بعضهم. مثلا من أفطر في رمضان عمدا فكفارته إما الصوم شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينا، أو عتق عبد يملكه. كذلك كان يجب العتق في كفارة اليمين الكاذبة، والتكفير عن القتل الخطأ.

٥٣) القرآن الكريم. سورة الأنعام. الآية ٥٠.

٥٤) القرآن الكريم. سورة الزمر. الآية ٩.

٥٥) القرآن الكريم. سورة العلق. الآيات ٣، ٤ و٥.

٥٦) القرآن الكريم. سورة النحل. الآية ٧٨. يرد القلب والفؤاد في القرآن بمعنى العقل.

٥٧) القرآن الكريم. سورة الحج. الآية ٤٦.

الفصل السادس

العقل، المسؤولية، الحرية

"قال الله تعالى : ولو شاء ما اقتتلوا لكن الله يفعل ما يريد!"

من خطاب معاوية في جيش صفين تبريرا لقتال علي

والله قدر أن تكون خليفة خير البرية وارتضاك المرتضى

و

الله طوقك الخلافة والهدى والله ليس لما قضى تبديل

من أقوال جرير لعبد الملك بن مروان

"فافهم أيها الأمير... لو كان الكفر من قضائه لرضي عمن عمله... واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يخرصون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر... كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي."

من رسالة الحسن البصري للخليفة عبد الملك بن مروان

المرجئة .. الجائر حسابه عند الله!

تلعب الظروف السياسية والاجتماعية، التي تتصارع فيها القوى المختلفة، دورا في تهيئة الجو الملائم لتلقي الأفكار الجديدة، وتمكينها من ممارسة دورها الفعال والمثمر، فالفكر لا ينشأ من فراغ أبداً. احتدم الجدل، منذ مقتل عثمان، حول قضية الكبائر وتكفير مرتكبها. لم يكن مجرد جدال نظري بحت حول قضية إيمانية فكرية، وإلا لما كانت موضوعا لبحثنا ولا محل اهتمامنا. ارتباط هذا الموضوع بقضية العدل أدخله دائرة البحث والاهتمام: ارتباطه "بالواقع السياسي التاريخي الذي تتصارع فيه الأحزاب السياسية منذ نشوء مسألة الخلافة."[١] رأى طلحة والزبير أن عليا أحد قتلة عثمان، والقتل إحدى الكبائر. ورأى الأمويون أن مشاركة علي في مقتل عثمان كبيرة. وقال علي، "إن شاؤوا أن أحلف لهم عند مقام إبراهيم بالله ما قتلت عثمان، ولا أمرت بقتله، ولقد نهيتهم فعصوني! الله إني أبرأ إليك من دم عثمان."[٢] وقعد عن الصراع، كما سبق أن ذكرنا، كبراء من الصحابة، لعدم قدرتهم التعرف على الحق من الباطل، فعلمه عند الله مرجوٌ إلى يوم الحساب. إلا أن تطور موقف من قعدوا عن الصراع أدى، بعد أن استتب الأمر لمعاوية، إلى قيام نزعة تبريرية أطلق عليها اسم المرجئة، "ومن شأن هذا المنطق السلبي أن يضيف للظلم قوة عن طريق الانتقاص من قوى الحق... وهو ما عبر عنه الرسول بقوله: الساكت عن الحق شيطان أخرس."[٣] معتزلة الصراع هؤلاء، الذين تحولوا إلى مرجئة، هم في الحقيقة ما استند إليه مفكرو الحزب الأموي. انكبوا على قضية تعريف الإيمان والكفر وتأويل آيات الوعيد. اتفقت كل فرقهم على أن الإيمان هو المعرفة بالله والتصديق دون عمل. "وكلهم تقريبا لا يجعلون العمل شرطا من شروط الإيمان." من شأن هذا التعريف أن يجعل من الحاكم الجائر مؤمنا لا كافرا، حسابه مرجوٌ إلى يوم الدين، على خلاف ما يقول به الخوارج. بهذه الطريقة لم يكن من حق أحد الخروج على الحاكم مهما اشتد جوره! وقد وجد نصر حامد أبو زيد أنهم، لتبرير هذا الموقف، أولوا آيات الوعيد في القرآن بأن فيها "استثناء مضمرا" أو أنها "خاص وردت مورد العام." وهو أبلغ تعبير عن فكر هؤلاء الناس الذي فتح الباب على مصراعيه أمام المظالم والمفاسد، ما دام مرتكبها حسابه عند ربه، مرجوٌ إلى يوم الدين، أو أنه "لا تضر مع الإيمان معصية" على رأي الشيعة. وقد امتنع المرجئة عن الخوض في قضية الإمامة، كما فعل الشيعة والخوارج، لأنهم أيقنوا أنها معركة خاسرة. لذلك حولوا القضية إلى نزاع فكري فقهي حول تعريف الإيمان والكفر وعلاقتهما بالعمل. وقد تصدى الخوارج للرد على هذه النزعة التبريرية لما تؤدي إليه من فوضى أخلاقية واجتماعية.

كان الصراع السياسي يسير في المجرى الذي رأيناه، في نفس الوقت الذي كان يسير في الاتجاه نفسه صراع فكري تشريعي عميق الارتباط بخصائص البيئات العربية المختلفة. لم يسترح كثير من المسلمين لسلوك الخلفاء الأمويين "الذين قتلوا آل بيت رسول الله، وهدموا بيت الله، ومثلوا بالجثث...." كما أن أفكار المرجئة لم تكن تتفق وعاطفة الورعين الأنقياء الذين لا يرون في سياسة الأمويين إلا كل كفر ومروق. لذا لجأ الأمويون لاستغلال إيمان الأنقياء، "بأن كل شيء من عند الله وبمشيئته فرفعوا راية الجبر!" إن الله قد حكم أزلا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم، وإن ما يعملون ليس إلا أثرا أو نتيجة لقدر إلهي محكم. ووقفوا موقفا عنيفا من المفكرين الأوائل الذين قالوا بحرية الإرادة الإنسانية ومسؤولية الإنسان عن أفعاله. "فالخليفة عبد الملك بن مروان لم يتورع عن قتل معبد الجهني (٨٠ هجرية)، و لم يتورع خالد بن عبد الله القسري أن يذبح الجعد بن درهم (١٢٠ هجرية) أسفل المنبر بعد صلاة العيد."(٤) وكان معبد والجعد قد ذهبا إلى "إنكار إضافة الخير والشر إلى القدر." أما غيلان الدمشقي فقد قتله هشام بن عبد الملك سنة ٩٩ هجرية. نشأت البحوث الكلامية نتيجة للصراع الفكري بين الجبرية والقدرية (المعتزلة)، معلنة عن ظهور التفكير الفلسفي في القضايا المثارة. هنا لا بد من رجعة إلى الوراء عندما بدأ الفكر العربي ينشغل بمشكلة القدر، كانت هذه بداية توجهه نحو النظر العقلي الممهد للتفكير الفلسفي، لكونها مرتبطة بمسؤولية الإمامة. إلا أن مسألة القدر لم تظهر عند معبد وغيلان وجعد. الظاهرات الفلسفية، كما سبق وقلنا، لا تنشأ من فراغ ولا بمعزل عن الظواهر الاجتماعية. كما أن مسألة القدر والمشيئة ارتبطت بموقف سياسي في جوهره، ديني في مظهره. لذلك يرجعها البحث الدقيق إلى عصر النبي. كان النبي يغضب أشد الغضب من الملاحاة (المجادلة) ويوردون حديثا "ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل." ويقولون أن عليا ناظر القدرية في المشيئة (إرادة الله) والاستطاعة (قدرة الإنسان على الفعل باختيار). وأن قدريا مشهورا اسمه عبد الله بن صبيغ منعه عمر من الخوض في رأيه بالقدر. ويروي أحمد أمين في «فجر الإسلام» أن أحمد بن يحيى المرتضى أكد أن مسألة القدر كانت مثار جدل منذ الصدر الأول للإسلام، لأن ظروف الحياة كانت تقتضي نشوء هذا الموقف ونقيضه، واحتدام الصراع بين الموقفين. ثم حدا اغتصاب الخلافة بالخديعة والجريمة ببني أمية لرفع راية الجبر. قال القاضي عبد الجبار، "أول من قال بالجبر وأظهره معاوية...أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر."(٥) لهذا كان الجبرية يكرهون القول بحرية الإرادة، دينيا وسياسيا، لأن الجبر يخدم سياستهم. إن الله فرض بني أمية على الناس..قامت دولتهم بقضاء الله وقدره، فوجب الخضوع للقضاء والقدر.(٦) جعلت مثل هذه الظروف معبد الجهني أولا، وغيلان

الدمشقي بعده، "حاملا راية المجاهرة بنفي القدر عن فعل الإنسان." ثم يظهر الحسن البصري..وواصل بن عطاء ليبدأ عهد "صيرورة هذه المسألة، ومسائل أخرى غيرها، قاعدة أساسية ينهض عليها بناء مذهب عقلي. ثم يصبح هذا المذهب منعطفا حقيقيا لمجرى تطور تاريخ الفكر العربي نحو الفكر الفلسفي، ونعني به مذهب المعتزلة."(٧) هؤلاء المفكرون الكبار رجال علم ودين غير مطعون بدينهم ولا علمهم. فقد طلب الخليفة عمر بن عبد العزيز من غيلان الدمشقي أن يعينه على إصلاح شؤون المسلمين، و لم يكن الخليفة معتزليا. لكن هذا لم يشفع لغيلان عندما تولى هشام بن عبد الملك، الذي قطع يدي ورجلي ولسان غيلان حتى مات. أما عمرو المقصوص، وهو من أوائل شهداء القدرية، فقد كان أستاذا ومربيا لمعاوية الثاني بن يزيد، الذي عندما آلت إليه الخلافة استشار أستاذه فنصحه بقبول هذا الإرث "إن كان قادرا على تحقيق العدل" وإلا فليعتزل الأمر. لهذا قال معاوية الثاني في خطبة اعتزاله إن قراره "استند إلى رؤيته أخطاء أسلافه، ثم رؤيته أنه لا يستطيع أن يتحمل مسؤولية الأخطاء وتبعات الظروف السيئة التي أورثه إياها جده معاوية الأول وأبوه يزيد بن معاوية." بالطبع لا يذكر الطبري شيئا مما رواه المقدسي آنفا حول هذا الموضوع، ويكتفي بقوله، "كان معاوية بن يزيد بن معاوية أُمّرَ بعد ولايته فنودي بالشام الصلاة جامعة فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعد فإني قد نظرت في أمركم فضعفت عنه فابتغيت لكم رجلا مثل عمر رحمه الله، حين فزع إليه أبو بكر، فلم أجد، فابتغيت لكم سنة في الشورى مثل سنة عمر فلم أجد، فأنتم أولى بأمركم فاختاروا له من أحببتم. ثم دخل منزله و لم يخرج للناس وتغيب حتى مات...." هكذا يكتب التاريخ في ظل هيمنة السلطة السلفية، ولا عزاء للمقدسي.(٨)

أعتقد أنه آن الأوان لكي نوضح أن تسمية القدرية غير دقيقة، بل غير صحيحة، لأنهم لم يعترفوا بسلطة القدر، إلا أن أعداءهم من كتبة التراث أطلقوا عليهم هذا الاسم لتشويه سمعتهم لقول النبي "القدرية مجوس هذه الأمة." وقد تنصل المعتزلة من هذه التسمية، وسموا أنفسهم أهل التوحيد أو أهل العدل، وهي المسميات التي تطابقهم قولا وفعلا.

الحديث الموضوع والرأي المعقول

ظهر في هذا الصراع من تسلح بالحديث ومن تمسك بالرأي. الاجتهاد بالرأي في شؤون التشريع كان هو الأقدم في الإسلام انطلاقا من "أنتم أدرى بشؤون دنياكم." كان الرأي، في أوائل عهد الإسلام، هو المتنفس الوحيد بعد أن وضعت مسألة المعرفة بطريقة "ربطت العقل بالإيمان ربطا محكما." اتبع الاجتهاد بالرأي أيام النبي ثم في عهد الراشدين، لا سيما عمر. شجع عمر على الاجتهاد لمرونته

العملية، لأن الفتوحات طوال خلافته واجهتهم بظروف جديدة في بلدان مختلفة، فرضت عليهم أوضاعا ومشكلات لم تمر بحياتهم في الجزيرة العربية، فكان عليهم استخدام التشريع بمرونة حاذقة خلاقة. تشريعات لم تكن لديهم ولا كانوا في حاجة إليها قبل الفتوحات. كان عليهم، أيضا، معالجة تلال من المشاكل الإدارية والعسكرية والاقتصادية، وخصومات لم يعرفوها في مجتمعهم البسيط. استعملوا الرأي والاجتهاد. نشأت مدرسة أهل الرأي من خلال الممارسة العملية لهذا الأصل التشريعي. ظهرت بمميزاتها الخاصة أواسط القرن الهجري الأول، ثم اتسع تأثيرها في أوساط القضاة والفقهاء في النصف الأول من القرن الهجري الثاني. مدرسة لم تكن تكتفي باستنتاج الحكم للحادثة المعروضة، بل تفترض حوادث لم تقع، حتى تجد لكل افتراض واحتمال حكمه الاجتهادي الخاص. كما لم يكن يهم بعض ممثليها البحث "عن الحديث الوارد عن النبي قبل أن يستخدم الرأي. بل كان من اتباع هذه المدرسة من يرفض الأخذ بالحديث، حتى إن وجد، استنادا إلى ما أصبح شائعا بعد مرور زمن بعد النبي، من الشك في أحاديث الرواة." وقد نسب البغدادي القول في إنكار الحديث للخوارج في كتابه «أصول الدين»،[9] إلا أن هنالك فرقا أخرى شاركت في هذه القناعة. لم يكن موقف أهل الرأي من الحديث قائما من فراغ. وجدت هذه المفارقة بين القرآن والحديث، من أن القرآن كان يدون لدى تلاوته أولا بأول، فلم يكن من الممكن الوضع أو العبث فيه. كما أن كل فريق تمكن من أن يجد فيه ما يدعم وجهة نظره. أنصار حرية الإرادة استدلوا على مسؤولية الإنسان بالآية ﴿...فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر...﴾[10]؛ و﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها...﴾[11] إلى جوار آيات أخرى كثيرة. كما أخذوا في تأويل الآيات المضادة بعد أن استشهد عمر بن عبد العزيز في حواره مع غيلان الدمشقي بآيات مثل ﴿ذلكم الله ربكم لا إله هو خالق كل شيء...﴾[12] وأيضا ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[13] أولوا شيء مثلا، بأنها تعود إلى الإنسان لأنه أحد مخلوقات الله. هذا و لم يردنا الكثير عن التأويلات التطبيقية للتوفيق بين نصوص القرآن المتعارضة عند مؤسسي مذهب الحرية الأوائل. إلا أن المعتزلة أكملوا عملية التأويل وأقاموا للمذهب قواعده وأصوله النظرية، على أسس التفكير الفلسفي، موضحين ملامح هذا المنهج في سياق تطبيقه، ملتزمين بالتأويل العقلي للنصوص الإسلامية.

سلط نصر حامد أبو زيد الأضواء على التفرقة الواضحة في التداول القرآني بين السنن الإلهية والسنن البشرية. "إذا كان القرآن قد أمر المسلمين بطاعة الرسول، فقد فهم المسلمون الأوائل – جيل الصحابة – أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من وحي فقط. ولذلك كانوا دائما يطرحون عليه السؤال في اجتهاداته خارج إطار الوحي المنزل [القرآن]، أهو الوحي أم الرأي

والمشورة؟" أي أن الواجب الاتباع هو أقوال وأفعال الرسول الشارحة والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن. إلا أن السيادة الفكرية والعقلية حسمت لأهل الحديث بفضل جهود الإمام الشافعي(١٤) بعد أن "تم توسيع مفهوم أصول الدين ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات [الصريحة أو الضمنية] عن الرسول على أنماط السلوك والممارسات الحياتية في عهد النبوة،"(١٥) وتوسيع مفهوم أصول الدين ليشمل الإجماع. وهكذا لم يترك لفاعلية العقل إلا مجال القياس الذي قيد بنصوص جعلته نوعا من الاستنباط المقيد بتلال الحديث والمجمع عليه من الصحابة، التي أصبحت لها قدسية القرآن، والتي أُدمجت كلها في مجال العقيدة وأصول الدين. بل أهدر تماما المبدأ النبوي الهام: **أنتم أدرى بشؤون دنياكم.** مع أننا لو أمعنا النظر، ولو قليلا، لوجدنا أن هنالك فارقا زمنيا بين لحظة التلقي الأولى للحديث ولحظة التدوين النهائي المنظم له. مر من الزمان أكثر من قرن والناس، في صراعاتهم، منكبون على تدوين السنة. وفي الغالب في وضعها وتوسيعها على النحو السابق. وكان النبي قد نهى عن كتابة السنة: **ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافاتهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عن شيء فدعوه.** وهو حديث رواه مسلم في صحيحه لهذا تأخر تدوين السنة أزمانا متقطعة ومتتابعة. "كانت الأحداث فيها تجري والدول تتعاقب، والأنظمة الحاكمة تتبدل، والفرق السياسية تتناحر والفرق الكلامية تتجادل...وإذا كل دولة وكل فرقة وكل نظام يستخدم الحديث ويطلبه."(١٦) وعندما زاد الطلب عن العرض، بازدياد الصراعات وتفاقم الخلافات، كان لا بد من الوضع. حذر عمر بن الخطاب من هذه النتيجة قبل تفشيها. روي عنه أنه أوصى وفدا إلى الكوفة، "أقلوا الرواية عن رسول الله (ص) وأنا شريككم." وقيل أنه حبس ثلاثة من الصحابة بسبب الإكثار من الحديث. لهذا قال أبو هريرة، "لو كنت أحدث في زمان عمر كما أحدثكم لضربني." لهذا كانت مدرسة أهل الرأي أوسع انتشارا في العراق. يعلل الأستاذ أحمد أمين هذا الانتشار:

أولا، إن أشهر رجالها عبد الله بن مسعود ثم أبا حنيفة النعمان وجدا في العراق، فأشاعا ميلهما إلى الرأي وأعمال القياس.

ثانيا، ما ذكره ابن خلدون من أن أهل الحجاز أكثر رواية للحديث من أهل العراق. ويقول ابن خلدون، "أنه حتى من انتقل منهم [أهل الحجاز] إلى العراق كان شغلهم الجهاد أكثر."(١٧)

ثالثا، إن العراق قطر متمدن تأثر لدرجة كبيرة بالمدنية الفارسية واليونانية، والمدنية تضع تحت يد المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع، لا يقاس بها القطر البدوي وما في حكمه.

قامت مدرسة أهل الحديث كرد على أهل الرأي ومناقضة لهم، فأنكرت العمل بالرأي. إن عرضت عليها مسألة و لم تجد بيانا شرعيا لها في القرآن بحثت عن حديث نبوي ينطبق عليها. فإن لم تجد حديثا توقفت أركانها. لم تعتبر المسكوت عنه مباحا.[١٨] ثم بالغ بعضهم فجعل الحديث مقدما على القرآن، وزاد بعض فقهاء القرن الثاني الهجري، من أهل الحديث، فقالوا، "إن السنة تنسخ القرآن."[١٩] كان مجرد فعل السلف من الصحابة والتابعين، والاعتماد عليه، كافيا لتأسيس النظرية السنية. أصبح الحديث في حد ذاته نصا ملزما. ومع احتدام الصراع مع الشيعة الذين تمسكوا بنظرية بيعة الغدير والوصية لعلي، أبرز الرد السني، على نحو شبه مفاجئ، أدلته النصية، سواء بتأويل نصوص قرآنية أو اللجوء مباشرة للحديث. "تبادلوا مع خصومهم الشيعة ممارسة ما يمكن تسميته **تنصيص التاريخ.**" لم ينكر التيار السلفي هذه الحقيقة. يقول ابن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة»[٢٠]، "إن أصل الأكاذيب في أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة، فإنهم وضعوا في مبدأ الأمر أحاديث مختلفة في صاحبهم، حملهم على وضعها عداوة خصومهم. فلما رأت البكرية ما صنعته الشيعة، صنعت لصاحبها أحاديث في مقابلة هذه الأحاديث!" وإذا ادعى أحد الأطراف أنه قام بتنقية الحديث معتمدا منهج الإسناد لقبول الرواية، كانت هذه التنقية تقوم على أسس مذهبية. "لم يكونوا يسألون عن الإسناد...ينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم!" وأهل البدع هم بالطبع رجال المعسكر الآخر. هكذا وَاتت القريحة أبا الحسن الأشعري، ووجد من يسانده، لينفي الوصاية لعلي، ويثيب خلافة الراشدين مدليا بحديث منسوب للنبي، "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة. ثم ملك بعد ذلك!" وقد تم تدوين هذا الحديث لأن الترمذي وجده حسنا، مع أن راويته سعيد بن جهمان مطعون في روايته، ومع أن النبي نفى أن يكون يعرف الغيب، وإلا ما مسه ضر ولاستكثر من الخير. أصبح لزاما علينا هنا أن نوضح أن عملية التدوين التي نقصدها "هي تلك العملية الواسعة المنظمة التي صنعت على عين أنظمة الحكم، ويؤرخ لها غالبا بعهد المنصور العباسي (١٣٦ – ١٥٨هجرية)." قال السيوطي نقلا عن الذهبي "...في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر تدوين الحديث والفقه والتفسير."[٢١]

في هذا الجو ارتفعت راية الجبر. "كان الوجدان المسلم أقرب إلى التسليم بحرية الإرادة الإلهية حرية مطلقة، باعتبار الإرادة الإنسانية محكومة بإرادة الله القادر على كل شيء وخاضعة لها." لهذا بدت أفكار معبد الجهني والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي غريبة عن التفكير الديني السائد حينذاك حتى تبرأ منها المتأخرون من الصحابة. لم يكن التعارض الظاهري بين العدل والتوحيد قائما في ذهن القدرية الأوائل لقناعتهم بأن الواقع السياسي الاجتماعي الذي حاول تبرير قبحه بالتمسك بمقولة الجبر

كان بالتالي ينسب كل مظاهر الظلم والشر للإرادة الإلهية باعتبارها الإرادة النافذة. يتضح هذا من الحادثة التي يرويها نصر حامد أبو زيد، والتي لم يكن من المصادفة أنها وقعت في عهد عبد الملك بن مروان. بعد أن قتل الخليفة عمرو بن سعيد "أمر برمي رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون عودته أمام القصر، كما أمر بإعلامهم أن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ." كل المظالم وكافة الجرائم بررها الجبر خضوعا للإرادة الإلهية. وكان على المؤمنين الرافضين لهذه الجرائم، المتمسكين بمسؤولية الإنسان عن فعاله، أن ينفوا عن إرادة الله الظلم والقتل والتعسف. هكذا التجأ الفكر الإسلامي لعلوم الكلام. نفي الظلم عن الله استدعى التفرقة بين الصفة الإلهية والصفة البشرية. نفي مشابهة الله للبشر فعلا وذاتا، ما دام البشر يفعلون الشر بإرادتهم الحرة. لم يصلنا الكثير من أعمال هؤلاء المفكرين الأوائل في التوحيد وحرية الإرادة. وصلنا فقط إنكار الجعد بن درهم أن يكون الله متكلما، وقوله أن القرآن مخلوق؛ وقول غيلان الدمشقي أن القدر خيره وشره من العبد. إلا أن العنف الذي واجه به الأمويون هؤلاء المفكرين، وكل من شاركهم الرأي، أحدث تغييرا فكريا داخل معسكر أنصارهم المرجئة، بما فيهم الموالي، وكان منهم جل مفكريهم المتأخرين. تطورت أفكار المرجئة الموالي من السلبية إلى الإيجابية حتى شاركوا في بعض الانتفاضات. كان للسياسة الضرائبية والمالية إزاء الموالي في العصر الأموي دور في هذا التطور. فقد ألغى الحجاج والي عبد الملك بن مروان رفع الجزية عمن أسلم من أهل الذمة. أدت سياسة استغلال أبناء الشعوب المحتلة هذه إلى إثارة الموالي المسلمين، لأنها جعلت منهم رعايا لا مواطنين ناهيك أن يكونوا إخوانا في الدين: "لم يصلوا إلى التمتع بالحقوق المدنية للمواطنين ولا بالحقوق الحربية ومزاياها المادية... ولم تتسع لهم الدولة الثيوقراطية إلا على [صورة] التبعية للقبائل العربية."

لم تتطور أفكار المرجئة وحدهم. بل إن الفكر الجبري أيضا، رغم كونه النقيض السلبي لحرية الإرادة الإنسانية، طرات عليه تطورات كانت لها آثارها البالغة على دور الجبريين في إرساء أسس الحركة العقلية. تنتسب الجبرية إلى جهم بن صفوان.(٢٢) رغم أن الجبرية تعني "نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب، فهو إن كان يرى أن تحرك الشجرة ودوران الفلك وزوال الشمس إنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه..." لكن الإنسان يختلف عن هذا الجماد، فقد "خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة الفعل، واختيارا له منفردا به." كما أن جهم وضع حكم العقل وضعا جديدا، استخدم فيه الاستدلال الفلسفي في عدة مسائل سبق فيها المعتزلة وعلماء الكلام. ففي مسألة صفات الله قدم رأي العقل على ظاهر النصوص القرآنية. أنكر أن يكون لله صفات غير ذاته. فصفات السمع والبصر والكلام إلى آخره صفات إنسانية لا يجوز تشبيه الخالق بها. نقل المسألة إلى

نطاق الفكر العقلي الصرف. الله لا يوصف بوصف يجوز إطلاقه على غيره. هو قادر، موجد، فاعل، خالق، محيي، مميت. هذه صفات تخصه وحده لذاته. نفى عن الله كل الصفات المشبهة والمجسمة. قال، "أن حركات أهل الُخلْدين [الجنة والنار] تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما...إذ لا تتصور حركات لا تتناهى أخيرا، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا."(٢٣) وكان أول من قال أن العقل يمكنه أن يكتشف ما في السلوك من صلاح وفساد. وبهذا سبق المعتزلة في مقولة الحسن والقبح العقليين، التي عارضها الأشاعرة "بالحسن والقبح الشرعيين." أهمية مقولاته: أولا، إنها أقرت بقدرة العقل بذاته على اكتشاف جوهر الأشياء. ثانيا، كذلك تقر بوجود جوهر الأشياء وجودا موضوعيا مستقلا عن وعي الإنسان وإدراكه. هذا وقد رفض إمكانية رؤية الله إطلاقا في العالم الأخروي ولا الدنيوي التي كان يقر بها جمهور المسلمين، لا سيما الأشاعرة، مستندا إلى ما سبق أن قاله في نفي الصفات، من أن الله ليس شيئا. وعلى نفس المنهج من نفي صفة الكلام قال بأن القرآن مخلوق، لأن الله لا يمكن أن يتكلم، وفسر **وكلم الله موسى تكليما** أنه خلق الكلام في أحد موجوداته، جعل موسى يتكلم وبالتالي خلق الكلام في محمد، جعل محمد يتكلم "الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء...لا تقع عليه صفة." وتوصل إلى أن الإيمان "ليس بالله ورسله، كالمفهوم الشائع، ولا مضافا إليه العمل كما قال الخوارج، بل هو المعرفة..." أي معرفة الله ورسله وكل ما جاء من عند الله، وأن "الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون، وهو الجهل بالله." كان طبيعيا، أمام هذا المنعطف الفكري الكبير، أن يلاقي المذهب الجهمي معارضة عاصفة لدى المحافظين، لأن منهجه العقلي كان الأكثر إثارة للسلف والسلطات الأموية. لم ترض نزعته العقلية الجريئة رجال الحكم، لأن وضعهم الطبقي كان يقضي أن يقفوا بصرامة ضد أي فكر يضع العقل في موضع مستقل، ولو نسبيا، عن الرأي الرسمي المحافظ للدولة. لهذا لم يكن غريبا أن يستجيب جهم لدعوة الحارث بن سُرَيج من خراسان، للخروج على بني أمية في أواخر حكمهم، فأسر يومئذ جهم بن صفوان وانتهت حياته على أسوار مرو.(٢٤)

كان عصر عبد الملك بن مروان (٦٥ – ٦٨ هجرية) عصر العواصف والجرائم. هو الذي قتل عمرو بن سعيد ومعبد الجهني أول من قال بمسؤولية الإنسان. وهو الذي فرض الضرائب على الموالي المسلمين، والذي ولى الحجاج الثقفي الذي قال عنه الحسن البصري "ما زال النفاق مقموعا حتى عمم هذا عمامة وقلد سيفا." إذا كان القول بمسؤولية الإنسان واختياره لم يجد صدى في قلوب الأتقياء المؤمنين بقدرة الله القاهرة، فإن تستر الأمويين وراء القول بالجبر كان كفيلا برفع الغشاوة عن العيون المؤمنة لتدرك المغزى السياسي لهذه الدعوى. "كان مسلك الأمويين دائما عنوانا للمخازي والفضائح

في نظر الأتقياء." أخذ الأمويون يفقدون صمت المتدينين الورعين، كما فقدوا من قبل سلبية المرجئة وتبريرهم. فنشأ فكر المعتزلة وسط هذه الظروف التاريخية والصراعات الفكرية.

مرتكب الكبيرة يوحد المتمردين

لم يظهر فكر المعتزلة من فراغ و لم يقم على فراغ. نشأ هذا المذهب متصل الجذور والأصول بما سبقه من حركات فكرية، لها أيضا جذورها الفكرية وأصولها في واقع حركة تطور المجتمع العربي الإسلامي، في ذلك العصر الزاخر بالصراعات السياسية، وإن بدت صورتها الخارجية دينية في البداية، ودينية فكرية في عصرها المتأخر. ترددت كلمة الاعتزال والمعتزلة أيام حرب الجمل (٣٦ هـ) وصفين (٣٨ هـ) على من اعتزلوا صراع علي مع خصومه، وذلك قبل أن تظهر الجماعة التي استقر عليها اسم المعتزلة في نهاية القرن الهجري الأول. وصل أحمد أمين بين معتزلة صدر الإسلام ومعتزلة العهد الأموي الأخير من خلال البغي. لم يجد المعتزلة الأوائل الحق في جانب أي من الفريقين، والدين يأمرنا بقتال الباغي، فإذا لم نعرف الباغي اعتزلنا. وانطلق المعتزلة من أن مرتكب الكبيرة باغٍ، "القضية التي كانت تعنيها والأشخاص الذين كانت تعنيهم بعد مقتل عثمان وحرب الجمل وصفين، هي القضية نفسها وهم الأشخاص أنفسهم [عندما] عادت هذه المسألة إلى الظهور بشكل جديد، بعد نحو ثلثي قرن... لم تكن سوى امتداد للمسالة ذاتها أثيرت بشكلها السياسي." ثم أصبحت كلمة الاعتزال تعني مذهب الجماعة المتأخرة بما تفردت به من آراء في جملة من **الأصول** الاعتقادية، وما تفردت به من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء.

ولد الفكر الاعتزالي مفطورا على العقل، مبصوما بخاتم الحرية. مارس المعتزلة العقلانية داخل الدائرة النصية، لكن بحرية أكثر مما كان يحتمل التيار العام. ولا سبيل إلى قراءة المعتزلة بغير قراءة الغير – التيار العام الآخر المعروف بأهل السنة والجماعة. وإذا كانت **العقلانية المتحررة** سليقة في نسيج الفكر الاعتزالي، فلا بد من فهم هذا التيار في إطار النظرة السلفية الضيقة المهيمنة كسليقة عند السنة والجماعة – سليقة متوجسة بطبيعتها من العقل نافرة بطبعها من الحرية. "لم يكن المعتزلة قط فرقة فلسفية تمارس الفلسفة خارج دائرة النص الإسلامي، إنما كانوا فرقة إسلامية تمارس العقلانية داخل هذه الدائرة." العقلانية في المنهج الاعتزالي تمرد على التيار العام السائد حيث الغياب الفج لآلة العقل وما يؤدي إليه من مصادرة للمسؤولية. هي الاعتماد على آلة العقل واستخدامها في مواجهة المنظومة اللاعقلية المواجهة. يظهر هذا واضحا في المبدأ المعتزلي المشهور **العقل قبل ورود السمع**، أي أن العقل قادر على معرفة الله ولو بغير نبي ولا رسول.[٢٥] يقول القاضي عبد الجبار، "النظر في طريق معرفة الله

تعالى هو أول الواجبات." خلافا للرؤية السنية التي يوردها الحنابلة "طريق وجوب النظر في معرفة الله سبحانه وتعالى: السمع دون قضية العقل." بل إن الأشاعرة حينما أرادوا أن يسلكوا مسلكا عقليا استخدموا العقل في نفي العقل. لهذا كان على المعتزلة أن يخوضوا "مع خصومهم معركة تتحول عمليا إلى معركة دموية تتبناها دولة بكامل أجهزتها في عهدين متناقضين من عهود الدولة العباسية." وذلك حتى يحتل العقل، الذي ميز الخالق به الإنسان، مكانة لإثبات حرية الإرادة العادلة. كان أحمد أمين محقا عندما وجد أن رأي المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة "استتبع آراء سياسية خطيرة... اضطر المعتزلة أن يطبقوا نظريتهم على الأعمال التي وقعت منذ نشوب الخلاف بين المسلمين،" أمويين وعلويين..وخوارج. وقد اختلف المؤرخون في طريقة عرض الأصول الجامعة لفكر المعتزلة. غير أن ما يقره المعتزلة أنفسهم هو ما ورد عند الخياط في كتاب «الانتصار»، وهو معتزلي كبير، قال، "ليس مستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..."

يعتبر الحسن البصري أساس نشأة الاعتزال. هو أستاذ عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء مؤسس المذهب الاعتزالي باتفاق المصادر القديمة. وفي قول آخر إن البصري كان رأس المذهب، لا لأنه من انصار حرية الارادة، ولا لكون مدرسته في البصرة كانت المنبر التعليمي الأول لفكر مسؤولية الإنسان، بل لطبيعة المنهج الفكري الذي استخدمه الحسن البصري لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. "كانوا يبحثون مسألة مرتكب الكبيرة، قبل الحسن البصري، في إطار تطبيقي واقعي: أفعال الحكام ومعاصيهم. فلما طرح عليه معبد الجهني وعطاء بن يسار هذه القضية في مناخها الواقعي هذا، نقل البصري البحث من مناخه التطبيقي إلى مناخ تجريدي. نقله من الخاص إلى العام، من الأشخاص إلى المفاهيم." تعامل البصري مع المفاهيم بدلا من الأشخاص، ومن خلال منهجه هذا وجد أن مرتكب الكبيرة **منافق** وليس بـ **كافر**. كانت هذه هي الخطوة الأولى على الطريق الذي اتبعه المعتزلة في بحوثهم النظرية. وهكذا نرى أن العلاقة بين مدرسة الحسن البصري ومدرسة النظر العقلي المعتزلي أبعد وأعمق من علاقة المسؤولية وحرية الاختيار، أو المنبر التعليمي الذي نشر هذه المقولة. كان الموقف من مرتكب الكبيرة هو الذي اعتزل بسببه واصل بن عطاء حلقة أستاذه الحسن البصري، خلاف تمتد جذوره إلى نشأة حركة الخوارج. كان الخوارج منطقيين مع موقفهم الثوري، اعتبروا مرتكب الكبيرة **كافرا**. يجب الخروج على الإمام الجائر ومحاربته بالسيف. اعتبر المرجئة مرتكب الكبيرة **مؤمنا** حسابه عند ربه، مرجأ إلى يوم الدين. انشغل الشيعة الإمامية بقضية الإمامة دون غيرها. "أما الحسن البصري، الفقيه الورع الزاهد، فقد تحرج في تكفير من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا

رسول الله. كما أنه لم يكن يستطيع أن يفصل الايمان عن العمل كما فعلت المرجئة. ولذلك انتهى إلى أن مرتكب الكبيرة **منافق**، ليس كافرا ولا مؤمنا."

لم يكن الخلاف حول قضايا مرتكب الكبيرة مجرد اختلاف فقهي، بل كان خلافا سياسيا بالدرجة الأولى. لم يقبل واصل بن عطاء رأي الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة، ولا رأي المرجئة بأنه مؤمن، وخرج على أستاذه الحسن و لم يقتنع بأنه **منافق**، بل قال **فاسق**: في منزلة بين المنزلتين، منزلة بين الكفر والايمان، وحكم عليه أن يخلد في النار، إن مات على غير توبة. هنا يصل نصر حامد أبو زيد، في بحثه العميق الشيق، إلى قاعدة معتزلية هامة: من الواضح أن هذا المذهب ليس مذهبا محايدا كما ذهب إلى ذلك كارلو نَلّينو.[٢٦] كما أنه ليس خروجا عن الإجماع، كما ذهب إلى ذلك كل خصوم المعتزلة. فواصل يتفق مع الخوارج في خلود مرتكب الكبيرة في النار، ويشترط عدم التوبة. وهو شرط لا يجعله مخالفا لهم وإن لم ينصوا عليه. وسلوك الخوارج العملي في استتابة مخالفيهم يؤكد الاتفاق بينهم وبين واصل. وهو لم يتفق مع المرجئة الذين يجعلونه مؤمنا..ويبدو أن خلاف واصل مع أستاذه هو خلاف في التسمية. ثم يصل نصر حامد إلى إبراز هدف المعتزلة الهام. كان واصل يريد توحيد الحكم على مرتكب الكبيرة. لم يخرج عن الإجماع في وصف أهل الكبائر بالفسق والفجور. الخوارج يرون فاعل الكبيرة فاسقا فاجرا كافرا؛ والمرجئة وجدوه فاسقا فاجرا مؤمنا؛ والحسن وجده فاسقا فاجرا منافقا. أمام هذا الإجماع قال واصل، "...هذا الاسم صحيح بإجماعكم، نطق به القرآن في آية القاذف وغيرها فوجب تسميته به،" وهو نفس الموقف الذي اتخذه الشيعة الزيدية. بناء على هذا كان موقفه من عثمان أن "أرجأه إلى عالمه." ومن علي ومحاربيه "...وكّلْنا أمر القوم إلى عالِمِه." لكنه ليس موقفا مرجئا لأنه لا ينفي الخطأ ولا يغمض العين عنه. كل ما في الأمر أنه لم يشهد فلم يقطع و لم يحكم. المعتزلة "لا يفتحون باب الرحمة ولا يحكمون بالايمان والكفر." لهذا نرى الموقف من الأمويين، الذين شاهدهم وحضر جرائمهم، مختلفا تماما. "فالحكم الأموي قائم...مظالم الأمويين تملأ الآفاق...لذلك فهم مجمعون على البراءة من عمرو ومعاوية ومن كان في شقهما...وهذا قول لا تبرأ المعتزلة منه، ولا تعتذر من القول به." وفي هذا يتفقون مع الشيعة والخوارج.

اتفاق المعتزلة على البراءة من الأمويين قرب بينهم وبين الشيعة الزيدية (أنصار زيد بن علي زين العابدين بن الحسين). كان زيد يرى أن شرط الإمامة هو القدرة على الخروج وحمل السيف. ولما كان الإمام جعفر الصادق مخالفا لرأي عمه، أحس أن واصلا كان الدافع لزيد على ضرورة الخروج واتهمه بتفريق الكلمة والطعن على الأئمة، فما كان من واصل إلا أن رد عليه بحضور زيد وغيره من آل البيت، "وأنك يا جعفر ابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفا." وهنالك من يقول إن

زيدا تتلمذ على واصل حتى صار أصحابه كلهم معتزلة. كانت ثورة زيد بن علي "أول دعوة علوية نهجت منهجا سريا في نشر مبادئها." وقد سجل التاريخ معارك دموية خاضها المعتزلة والشيعة الزيدية ضد عهود الجور. ليس هذا فحسب، بل كان القول بالمنزلة بين المنزلتين التي فيها الفاسق، محاولة للخروج من حالة المنافق التي اتخذها الحسن البصري تقية من غضب الأمويين، ومحاولة لبث الثورة في موقف الشيعة الذي كان قد سكن وركن للهدوء.[٢٧] هكذا نرى أن الخلاف المتوقف على التوبة، بين واصل والخوارج، لم يكن جوهريا. والفارق بينه وبن المرجئة أنه لم يفتح باب الأمل والعفو على مصراعيه، وجعله مرهونا بالتوبة الصادقة. كان واصل رأس المعتزلة يسعى للتوفيق بين قوى المعارضة، وخلق جبهة موحدة ضد الأمويين، وكان الموقف من مرتكب الكبيرة مصدر الفرقة، فكان جمع كافة الفرق حول مفهوم مرتكب الكبيرة "المقصود به تحديد الموقف من الأمويين، باعتبارهم مرتكبي الكبائر هم وعمالهم وأنصارهم في حق جماهير المسلمين."

التوحيد ليس كمثله شيء

كانت هذه الفرشة السياسية ضرورية لتقديم فكر المعتزلة القائم على وحدانية الله، وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه. تلك القاعدة المذهبية الصلبة التي تجعل من مبادئ **الوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين** انعكاسات لمبدئي التوحيد والعدل الأساسيين. ضم العدل في إهابه كل أفكار المعتزلة، والتي يبدو فيها واضحا محاولات واصل التوحيد بين الفرق لا الخروج عليها. ولا أستثني من هذه المحاولة التوحيدية رأي واصل في وحدانية الله ونفي مشابهته للبشر. كان مبدأ التوحيد المعتزلي ونفي مشابهة الله للبشر محاولة لتأكيد المفهوم القرآني عن الله، والفرق الشاسع والبون الواسع بين الله والإنسان، في مواجهة الاتجاهات التجسيدية والتشبيهية التي تركزت في فرق الشيعة، خاصة الغالية، لتأكيد إمامة علي، مما أدى إلى زوال الغالية تقريبا، واقتراب الزيدية والإمامية من مفاهيم لا مغالاة فيها.[٢٨] كان النموذج البشري المستقر على قمة الهرم الاجتماعي، المتمثل في الخليفة الأموي، عنوانا للظلم والشر. وكان العدل الإلهي ورحمته يفرضان الفصل بينه وبين الظلم والقسوة. والتوحيد بالله الذي ليس كمثله شيء يلزم بالفصل بين صفاته وصفات البشر. وقد استعرضنا فيما سبق قول جهم بن صفوان في صفات الله، وحاولنا تفسير جمعه بين العقل بنفي الصفات وبين القول بالجبر. ولا شك أن واصل عرف وتأثر بأفكار جهم. بل تنسب أعمال بعض المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار، إلى واصل أنه علم جهما كيف يدلل على وجود الله. هما يتفقان في مبدأ التوحيد ونفي تشبيه الله بالبشر، لكنهما يختلفان في القدر. جهم ينفي قدرة

الإنسان المستقلة ليؤكد تفرد الله بالقدرة، وواصل مؤمن بإرادة الإنسان الحرة على مذهب الحسن ومعبد وغيلان الدمشقي. على أي حال جَهِدَ المعتزلة دوما لتأكيد فعالية الإنسان واختياره لأفعاله.

لا يختلف أي من المسلمين في التوحيد، إلا أن المعتزلة تفردوا بتفسير خاص له. تعاملوا في هذا التفسير مع لغة الفلسفة مباشرة "وفق مقولات منطقية تعتمدها الفلسفة الميتافيزيقية عادة في مباحثها." ينطلقون في تفسير مبدأ التوحيد من الموقف الفلسفي بمعزل عن النصوص الإسلامية. يقررون المبدأ النظري أولا، ثم يرجعون إلى هذه النصوص لكي يأخذوا ما يتفق منها مع ما توصلوا إليه نظريا، وليؤولوا ما يتنافى في ظاهره مع نظريتهم. العقل هو المرجع الأول عندهم، مع وجوب إخضاع الشرع للتفسير الموافق للعقل، "وهذا ما يعنيه عمرو بن عبيد أحد كبار شيوخ المعتزلة بقوله: إن الدين هو تعزيز حجة الله في عقول المكلفين."[٢٩] هكذا لا يجادل أحد في وجود العقل كآلة منهجية بارزة في منظومة الفكر المعتزلي سواء قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية أو بعد اتصاله بها، بدأ من أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هجرية) وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام (ت ٢٣٠ هجرية).[٣٠] آمن المعتزلة بمبدأ **العقل قبل ورود السمع** لأن العقل مهيؤ للنظر في معرفة الله حتى ولو بغير نبي ولا رسول.

يؤمن المعتزلة بأن **الله واحد**، بمعنى أن ذاته بسيطة وليست مركبة (بالمفهوم الفلسفي). الذات الإلهية منزهة عن التركيب. لا يتحقق الكل في المركب إلا بكل جزء، أي افتقار الكل إلى كل جزء من الأجزاء، والله غني عن كل شيء. كما أن المركب يقتضي التعدد، والتعدد يتناقض مع الواحد الأحد. البساطة جوهر **الوحدانية**. وحدانية الله في كون ذاته لا كثرة فيها مطلقا، لا من حيث الكم ولا الماهية. هذا يعني بالنتيجة نفي كل عرض من أعراض الأجسام الطبيعية والبشرية عن ذات الله. يقول القاضي عبد الجبار، "أجمعت المعتزلة على أن للعالم مُحْدِثا قديما، قادرا، عالما، حيا، لا لمعان (هذه الصفات ليست معاني أخرى غير ذات الله)، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، عينا واحدا، لا يدرك بحاسة." واحدا **ليس كمثله شيء**، كما ورد في القرآن. الفرق بينهم وبين السلفيين أن هؤلاء أخذوا آية **ليس كمثله شيء** "بمعناها الإجمالي إلى الإيمان المطلق، وأخذوا أيضا أخذا مطلقا الآيات والأحاديث النبوية، التي تعارض هذا النص والتي تدل بظاهرها على تشبيه الله بالكائنات العضوية." لهذا خالف المعتزلة هذا الموقف من جهتين. أولا، بالنظر العقلي في مفهوم الألوهية الخالقة للكون. ثانيا، بالنظر العقلي أيضا في النصوص الدينية التي وردت في تحديد ذلك المفهوم مع وجوب الأخذ بنص الآيات المحكمة كآية **ليس كمثله شيء**[٣١] لموافقتها حكم العقل. أعملوا العقل في **يد الله فوق أيديهم** فأولوها قدرة الله[٣٢]؛ **تجري بأعيننا**، برعايتنا وإرادتنا[٣٣]؛ **الرحمن على العرش استوي**، السمو والمهابة.[٣٤] كلها معاني مجازية، فالله ليس له يد ولا عين، عرشه ليس مقعد، لأنه ليس كمثله شيء.

يعتبر الكلام في ذات الله وصفاته عمدة بحث المعتزلة. وردت في القرآن صفات أسندت لله، حوالي ٩٩ من أسماء الله الحسنى، قال عنها السلفيون إنها أزلية قديمة، ملازمة لذاته. نفى جهم بن صفوان، زعيم الجبرية، الصفات عن الله، كما سبق أن ذكرنا، لأن إثباتها يؤدي لتشبيهه ببعض مخلوقاته ولا سيما الإنسان. وقد اتخذ المعتزلة نفس موقف جهم، لكن على أساس ما ثبت عندهم، بحكم العقل، بأن ما زاد عن الذات أو مغايرا لها نوع من التعدد تأباه الوحدانية. قال واصل، "من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين." ثم تطوروا في فلسفة الصفات من الأبسط إلى الأعقد. نحّوا جانبا ما هو سلبي عدمي لا يثبت شيئا إيجابيا، مثل **قديم** لا بداية له، و**واحد** لا شريك له، واهتموا بالإيجابي الوجودي مثل **القدرة** و**العلم** و**الإرادة**. وجدوا أن هذه الصفات الإيجابية ليست شيئا غير ذاته. "ليس هناك شيء غير ذات الله...أنه قادر بذاته لا بقدرة، عالم بذاته لا بعلم، حيّ بذاته لا بحياة، مريد بذاته لا بإرادة." ويوضح نصر حامد الموضوع أكثر فيقول، "هي صفات ليست منفصلة عن الذات، بل هي هو. فالله عند أبي الهذيل العلاف...عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو." أما إبراهيم بن سيار النظام فأهم ما توصل إليه هو خلق الكون والظهور. لجأ إلى القول بأن الخلق حصل مرة واحدة و لم يتعدد، هو فعل واحد أحد، الخلق واحد "خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتا، وحيوانا، وإنسانا." ويقول الشهرستاني أنه تأثر في هذا بمذهب أنكساجوراس.[٣٥] وأن القدرة الإلهية تحكم من خلال قانون دائم، أو ناموس متصل وليست في حاجة لخلق مستمر منفصل لكل فعل من أفعال الإنسان، كما فعل السنة الأشاعرة في نظرية **الكسب**، الذي سوف نعرض له.

خلق القرآن

لم يتوقف التزام المعتزلة للعقلانية عند مسألة **الذات**، إذ كانت لها تفريعات أتت في طليعتها مسألة خلق القرآن. نفى المعتزلة أي صفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية، وقالوا إن صفة الكلام صفة فعل وليست صفة ذات، وخرجوا من ذلك بأن كلام الله لا يمكن أن يكون قديما. يقول نصر حامد في شرح هذه النقطة "صفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل، بل هي صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام. إذا كان الأمر كذلك فإن كلام الله ليس قديما، بل هو محدث لارتباطه بوجود من يخاطبه عز وجل من الملائكة أو البشر، ووجودهم محدث لا مراء. والكلام الإلهي لا بد أن يكون مفيدا، لأنه يتوجه إلى مخاطب. فإن لم يكن مفيدا دخل في العبث الذي يتنزه الله عنه لوقوع أفعاله كلها في دائرة الحكمة والصواب." هو لا يتكلم بل يخلق الكلام في المخلوقات: أي أن القرآن حادث

أي مخلوق ككل شيء مخلوق في الكون. و"إن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله."[٣٦] أول المعتزلة كلام الله هنا بأنه الكلام الذي خلقه الله. كما يتنافى القول بقدم القرآن وأزليته، ليس مع مبدأ التوحيد فحسب، بل ينافي كذلك عقلانية التشريع القرآني. يؤكد هذا المعنى حسين مروه، "إذا افترضنا القرآن كلاما أزليا، أي صفة للذات الإلهية الأزلية، كان معنى هذا أن الأوامر التي يشتمل عليها القرآن أزلية، أي صادرة قبل أن يوجد المأمورون بها. أي أنها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين. فإن البشر هم موضوع هذه الأوامر. فكيف يعقل أن يوجه الله أوامره إلى المعدوم؟" ويقول أحمد أمين، "إن الأمر لا قيمة له ما لم يصادف مأمورا. فلا يصح أن تصدر أقيموا الصلاة، إلا إذا كان هنالك مأمورون بالصلاة، و لم يكن من الأزل مأمورون مخاطبون ومحال أن يكون المعدوم مأمورا...إن الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع محمد عليه السلام، ومناهج الكلاميين عند الرسولين مختلفة...."

بعد الأدلة العقلية يقدمون أدلة فعلية. تدل آية كتاب أحكمت آياته ثم فصلت، على أنه مؤلف من أجزاء جاءت على دفعات:[٣٧] أحكمت ثم فصلت. والإنزال في إنّا أنزلناه فعل حادث، لأن الأزلي لا ينـزل.[٣٨] ولعل أقوى ما استندوا إليه من هذه النصوص آية ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها.[٣٩] فهم يقولون: إن النسخ يعني التغيير، وهو أظهر الظاهرات التي يتميز بها الحادث من القديم الأزلي الذي لا يمكن أن يتعرض لأي تغيير.

إن موقف المعتزلة في مسألة خلق القرآن، بل وفي مسألة الصفات عامة نابع أساسا من :

أولا، الإصرار على التمسك بفكرة التوحيد المنزه عن كل شائبة من شوائب التعدد، حتى لو كان التعدد بمعنى ذهني بحت.

ثانيا، الإصرار على فهم التوحيد فهما عقليا يحاكم النصوص الدينية في ضوء العقل.

ثالثا، أضف إلى هذا نفي التجسيم والتشخيص كلاما وفعلا. لأن فكرة خلق القرآن نشأت عند القائلين بها "من مبالغتهم في الحرص على نقاء معنى التوحيد ونفي الجسمية عن ذات الله." وهم يناقضون في هذه مقالة اليهود "بأن الله حين كلم موسى تجلى له بصورة ما، فرآه رؤية مادية."

ومن العجب أن الجعد بن درهم الذي نزه الله عن الكلام قتله حاكم بني أمية على الكوفة خالد بن عبد الله القسري بحجة أن جعد يقول، ما كلم الله موسى تكليما و لم يقبلوا في هذه الآية تأويلا، بل كان قطع رقبة.[٤٠] هذا وقد سمي السلفيون الصفاتية لتمسكهم بالصفات الأزلية لله، وسموا المعتزلة المعطلة، بزعم أنهم عطلوا الله من خصائصه الإلهية.

كان لا بد لتكامل مذهب المعتزلة في إنكار الصفات والتجسيد والتشبيه أن يؤدي بهم ذلك إلى إنكار **رؤية الله** يوم القيامة. وهي مقولة تستند إلى الآية **وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة.**[٤١] تمسك السلفيون بظاهر الآية وقرروا، على لسان الأشعري، أن رؤية الله حادثة على سبيل الضرورة، وسلك للاستدلال على هذا الرأي "مسلكا عقليا يعتمد القياس المنطقي الأرسطي." قال إن كل موجود يصح أن يرى، لأن سبب الرؤية هو الوجود. والله موجود فيصح أن يرى. واستشهد بالطبع بالآية السابقة. رفض المعتزلة ظاهر آية الرؤية، لأن الرؤية بالعين تستوجب أن يكون للمرئي جهة، ومكان، وصورة، وجسم، الخ، وكل هذا يتنافى مع مفهوم التوحيد المعتزلي **ليس كمثله شيء**، وبالطبع أولوا الآية **وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة** أن النظر يعني الانتظار والترقب رجاء العفو والرحمة، حسب مقولة الزمخشري المعتزلي.[٤٢] المقصود أنه يوم القيامة لا يتوقع أحد النعمة والكرامة إلا من الله "الذي لا يخشون ولا يرجون إلا إياه." هذا وقد تحدث الأشعري عن إجماع المعتزلة على القول بأن الله "لا يرى بالأبصار." وقال إنهم اختلفوا حول إمكانية الرؤية، لكن أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة قالوا، "نرى الله بقلوبنا، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا." ودعموا وجهة نظرهم هذه بنصوص من القرآن تؤيد مستندهم العقلي مثل الآية، **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار....**[٤٣]

يبدو أن جذر مشكلة نسبة الصفات والأفعال إلى الله يكمن في الحديث المنسوب إلى النبي، **إن الله قد خلق آدم على صورته.** فجسد أهل السنة والجماعة وشبهوا. وأخذوا الحديث "بالمعنى الحسي الغليظ" دون أن يعنوا حتى بمعرفة **صورته** تعود إلى الله أم آدم. لكنني سأعتمد على نصر حامد أبو زيد وأذهب إلى القطب المتصوف ابن عربي، الذي فهم "الصورة على أساس أنها الحقائق الإلهية، أو الصورة الأزلية للإنسان في علم الله القديم."[٤٤] نستطيع دونما حاجة إلى الغوص في رؤى صوفية ليس هذا مكانها، أن نقتفي خطى ابن عربي في حديثه عن **الخلق** الذي هو الإنسان، حيث يقول، "الخلق متلبس بنعوت الحق وليس الحق متلبسا بالخلق." أي أن الإنسان أخذ من صفات الخالق و لم يأخذ الخالق أفعال الإنسان. إن هذا يدعم قول المعتزلة، حتى ولو لم يقصد ابن عربي، أن صفات الله هي ذات الله وهي هو، أما الإنسان فله صفات أفعال. غير أننا إذا ما أبحرنا أكثر مع نصر حامد في كتابه الهام عن فلسفة التأويل عند ابن عربي لوجدنا حلا بسيطا لمسألة رؤية الله. في قضية **الظاهر والباطن** الصوفية مقولة، أن الله ظاهر لنفسه أزلا. وظاهر في أعيان صور الموجودات وأهمها الإنسان، أي أنه ظاهر أزلا من حيث علمه بذاته، ثم يظهر بأسمائه في صور الموجودات، وبهذا يكون باطنا لحجب الأكوان. الإنسان، على العكس، كان باطنا في العلم الإلهي، ثم ظهر علميا إلى الوجود

العيني. "ظهور الإنسان في الوجود العيني أدى إلى بطون الذات الإلهية، فصار الإنسان حجابا أو ظلا تحتجب وراءه الذات الإلهية...من هذه الزاوية يمكن النظر إلى علاقة الإنسان بالله على أساس أنها قائمة على التضاد، فلا يظهران معا أبدا." بل إن ابن عربي ينصح القطب الصوفي الذي انتقل في الكمال الإنساني من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي، حتى وهو في حلم التجلي المنشود، "فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إن شاء الله **ليس كمثله شيء** فكل ما يتجلى لك من صور في خلوتك ويقول لك أنا الله، فقل سبحان الله..ما..أنت بالله واحفظ صورة ما رأيت والهُ عنها...." صدق المعتزلة، رؤية الله بصريا مستحيلة، لا لأنه **ليس كمثله شيء** فحسب، بل لكونه لا تدركه الأبصار.

العقل مُدْرِك والشرع مُخْبِر

قلنا في بداية حديثنا أن من سموا بالقدرية كانوا، في الحقيقة، أهل حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله. هم أهل العدل والتوحيد. تعرضنا للتوحيد تفصيلا من خلال الذات والصفات وخلق القرآن ونفي الكلام واستحالة رؤيته، لكونه ليس كمثله شيء ولا تدركه الأبصار. إلا أننا تعرضنا للعدل المعتزلي في عجالة من خلال مرتكب الكبائر، مع أنه يستحق منا وقفة أكثر تعمقا.

لا ينكر أي مؤمن عدل الله. إلا أن المعتزلة تعمقوا في معنى العدل وحددوه. قالوا إن الله لا يصدر عنه شر، إنه يثيب الإنسان ويعاقب حسب عمله. غير أنهم لم يأخذوا بمبدأ العدل الإلهي بمعناه الأولي البسيط الذي أخذ به السلفيون: "الله عدل في أفعاله [متصرف في ملكه] يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. والعدل: وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك بمقتضى المشيئة والعلم. والظلم بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف." وجد المعتزلة أن **وضع الشيء موضعه** فيه تعميم وإطلاق ليس له حدود ما دام مقياس معرفة **الموضع** مقياسا مطلقا. وجد المعتزلة أن هذا المفهوم لا يستقيم إلا إذا تحققت حرية اختيار الإنسان لأفعاله، حتى يكون مسؤولا عما يفعل، لأنه إن لم يكن مسؤولا، كان الثواب باطلا لأنه جزاف وعبث، وكان العقاب ظالما. والباطل والظلم شر لا يصدر عن الله. من هنا قام العدل المعتزلي على: أولا، الشر لا يصدر عن الله. ثانيا، الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه شر. مفهوم العدل الدنيوي عندهم لا ينفصل عن حرية الإنسان. هذا الترابط بين الديني والدنيوي يكشف عند المعتزلة العلاقة بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل الإلهي والمفهوم الواقعي العملي النابع من مسؤولية الإنسان. يظهر العدل المعتزلي أن عقلانيتهم لم تكن عقلانية تجريدية ميتافيزيقية مطلقة، بل لها جانبها الواقعي العملي المتصل بإرادة الإنسان وحياة الإنسان الواقعية. لهذا،

وانطلاقا من أن العدل من صفات الله، والجور والظلم منفيان عنه، توصلوا إلى عدة مسائل أهمها:

أولا، الله يسير بالخلق لغاية تحقق خير ما يكون لخلقه.

ثانيا، لا يريد الله الشر ولا يأمر به.

ثالثا، لم يخلق الله أفعال العباد، فالإنسان خالق أفعاله وإرادته حرة.

الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وإلا كان عبثا وسفها. الحكيم ينتفع أو ينفع غيره. ولما كان الله غنيا عن الانتفاع فهو يفعل لينفع غيره. "العالم لا يسير سبهللا،(٥٥) ولا يخبط خبط عشواء..." كل ما في الكون من بحار وأنهار وبراكين إلى آخره تسير لغرض هو نفع الإنسان. توصل المعتزلة لنظريتي **الصلاح والأصلح والحُسْن والقُبْح** العقليين، من خلال الالتزام بنفع الإنسان. الله يقصد بأفعاله صلاح العباد، وقد خالفهم في هذا من وجدوا أن أفعال الله ليست معللة بغرض وإلا "فلم خلق من يفسد الحرث والنسل، ويثير الظلم، ويميت الحق؟ لم أنظَرَ إبليس إلى يوم القيامة، وأمات النبي (ص)؟" استطاع المعتزلة الإجابة على معظم هذه الاعتراضات بأنها من فعل الإنسان بكامل حريته. وعللوا ما عجزوا عن تبريره بأنهم لم يدعوا الإحاطة بأغراض الله، قالوا إن هنالك أعمالا لذاتها. الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان. في الكذب قبح ذاتي وفي الصدق حسن ذاتي. لهذا شرع الله بأمره أشياء ونهى عن أشياء تبعا لما فيها من حسن وقبح. أمر بالمحافظة على الأنفس والأموال لحسنها، ونهى عن القتل والسرقة لقبحها. العقل يستحسن ما يدرك أنه حسن لذاته ويستقبح القبيح في ذاته. وتوصلوا في تحسينهم وتقبيحهم للأشياء إلى أن الشرع مخبر عنها لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشئ. ودللوا على ذلك بأن الناس كانت تحتكم إلى العقل قبل ورود الشرائع، وتتجادل بالعقل. كما أنه لو لم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان "لأفحمت الرسل وما استطاعوا الدعوة...لما كان إرسال الرسل والمعجزات؟ فلو لم تكن هذه الأشياء حسنة في ذاتها تدركها العقول، لرفضوا النبوات والمعجزات إلا بالشرع." كما أنه لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح، لما أمكن للفقهاء أن يعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص. **وهكذا كان الإنسان مكلفا قبل ورود الشرائع، عمل بما يدل عليه العقل**: مكلف بشكر المنعم، مكلف بمكارم الأخلاق. إلا أن **أهل السنة والجماعة** أصروا على أن الحسن هو ما ورد في الشرع بالثناء على فاعله، والقبح ما ورد بالشرع بذم فعله. الشرع مثبت لا مخبر، لا شيء لذاته، ولو أمر الشرع بالكذب ونهى عن الصدق لكان الكذب حسنا والصدق قبيحا! ولما وجدوا تهافت منطقهم، قالوا أن لا خلاف بينهم وبين المعتزلة حول الحسن والقبح، إنما الخلاف

في الحكم على الأعمال باستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وأن هذا لا يدرك إلا بالشرع. قال المعتزلة، "إن الله مريد لما أمر به من طاعات، ولا يريد منا المعاصي...." وقال خصومهم، "الله مريد لجميع ما كان غير مريد لما لم يكن!" رأى المعتزلة أن الله لم يرد كفر الكافرين ولا عصيان العاصين، ووجد خصومهم أنه أرادهما. رد المعتزلة "أن أفعال العباد مخلوقة لهم من عملهم هم لا من عمل الله." وأثبتوا ذلك بآيات ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، وآيات توبخ الكافرين ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾، وتثبت مشيئة العبد ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ وانتهوا إلى أنه "إن كان الله خلق أعمال الناس، فهو لا يرضى عما فعل ويغضب مما خلق ويكره ما دبر!!"

تمسك المعتزلة بمبدأ السببية في حدوث الأشياء والأفعال كنتيجة لنظرتهم العقلية. يقول حسين مروه، "حتى قضية خلق الله العالم ربطوها بهذا المبدأ... لم يفصلوا بين مبدأ العلية في الطبيعة وما يترتب على هذا المبدأ من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون أن يخضعوا فعل الإنسان إلى الحقيقة الجبرية...." ينسب الشهرستاني إلى ابن سيار النظام قول " إن الله طبع الحجر طبعا وخلقه خلقا، إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعا." دفع الحجر هو سبب الاندفاع، والعلاقة بين الدفع والاندفاع ضرورية، وهذا هو مبدأ السببية بعينه في صورته الفلسفية. كما أن الجاحظ، وهو معتزلي أيضا، أثبت الطبائع للأجسام والأفعال المخصوصة بها وقال باستحالة **عدم الجوهر**، "الأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفنى." إنه لم يثبت فقط القوانين الطبيعية للأشياء، أي مبدأ السببية، بل أثبت أيضا عدم فناء المادة. وقد اختلف المعتزلة مع الأشاعرة حول حرية الإنسان في التعامل مع الأسباب والمسببات وكون الله هو الذي يسبب الأسباب. لهذا لجأ بعض المفكرين الإسلاميين إلى التوفيق بين وجهتي النظر على أساس أن العالم كله مبني على أسباب ومسببات وأن إرادة الإنسان خاضعة لأسباب. إن أردت لأسباب، وإن لم ترد فلأسباب.."إذا رأى إنسان طعاما شهيا وهو جائع اشتهاه من غير اختيار. وإذا رأى شيئا يؤلمه ويؤذيه كرهه وهرب منه." أي أننا إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية قيل الإنسان مجبور، وإذا نظرنا إلى الإرادة فالإنسان مختار. وبهذا تمكن ابن رشد من التوفيق بين الآيات المختلفة حول موضوع الإرادة في كتابه «مناهج الأدلة».

الإيمان بقدرة الإنسان، في أجلى مظاهرها، وحرية إرادته هي التي قادتهم إلى **الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين**. نبت جذرهما من نفس المبدأ، وانبنى على تصورهم للإيمان والعدل الإلهي كما فهموه، وعلى أن العالم سائر لغرض تحقيق الخير. الإيمان عند المعتزلة "معرفة بالقلب، إقرار باللسان،

وعمل بالجوارح. كلما ازداد الإنسان خيرا ازداد إيمانا، وكلما عصى نقص إيمانه." إيمان لا تكفي فيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. قالوا "لا يزني الزاني وهو مؤمن،" و"لا إيمان لمن لا أمانة له." بعد تعريف المعتزلة للإيمان هذا التعريف قالوا إن المعاصي التي يرتكبها الإنسان نوعان: صغائر وكبائر. الكبيرة ما أتى فيها وعيد، والصغيرة ما لم يأت فيها وعيد. كما بحثوا في هل يصح أن تكون مجموعة من الصغائر تساوي كبيرة أم لا؟ ونحو ذلك. ثم قالوا إن الكبائر يصل بعضها من كبره حد الكفر: "من شبه الله بخلقه، أو جوَّره في حكمه، أو كذبه في خيره فقد كفر." وهناك كبائر أقل منها منزلة وهذا الكبائر يسمى مرتكبها فاسقا والفسق منزلة بين منزلتين: لا كفر ولا إيمان. وقد ربطوا بين الثواب والعقاب ربطا حتميا، فلا يجوز أن يعفو الله على من مات ولم يتب. "الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي قانون حتمي التزم الله تعالى به." إلا أن المخالفين يرون أن "ثواب الله فضل وعد به، والعقاب عدل وله العفو عنه." برروا هذا بأن مرتكبي الكبائر مؤمنون لا يخلدون في النار، عملوا خيرا وهو الايمان وشرا وهو الكبيرة.

ورد مبدأ المعتزلة الخامس، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، في القرآن ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾.(٤٦) هذا أمر يوافق عليه المسلمون عامة، لكن يختلفون في أسلوب ومدى تطبيقه. يكفي الوجوب فيه بالقلب وباللسان إن قدر عليه، ولا يصح استعمال القوة سواء باليد أم بالسيف. هذا ما ذهب إليه سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر الذين اعتزلوا القتال بين علي ومعاوية. ورأى غيرهم سل السيوف إن لم يكن غير ذلك سبيل. وهو ما سار عليه علي وكل من قاتل معه ومن قاتلوه، وعليه جرى أيضا الخوارج والمعتزلة. لم تتوسع كتب الفِرَق في شرح هذا الأصل للمعتزلة لمساسه بالسياسة، ولكونه يحدد موقف الناس من السلطة إذا ظلمت، والخليفة إذا تعدى وجار. إلا أن الزمخشري، كمعتزلي، يفسره لنا على "أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية. لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر، وعلم كيف يرتب الأمر وكيف يباشره. فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر. ويغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة." لهذا لا ينكر الأشعري، نفسه، أن أكثر المعتزلة يقولون، "لا يكون الخروج [الثورة المسلحة] إلا مع إمام عادل، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطع يد السارق والقود إلا الإمام العادل، أو من يأمر الإمام العادل، لا يجوز غير ذلك." لا يطلق المعتزلة إذن الحبل على غاربه، ولا يتركون لمن هب ودب أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر. المخول هو الإمام

العادل وحده، أي السلطة السياسية. ويشترط المعتزلة أن تكون السلطة السياسية – الدينية بقيادة إمام عادل، حسب مفهوم العدل عندهم والذي أوضحناه آنفا. بل إن أهمية عدل الإمام جعلت المعتزلة يتجاوزون رأي الخوارج في عدم وجوب أن يكون الإمام قرشيا، وجواز أن يكون عربيا أو أعجميا حتى ولو كان عبدا حبشيا. قالت المعتزلة إنه إذا اجتمع قرشي وأعجمي وتساويا بالفضل، ينبغي أن يتولى الأعجمي "لأنه أقلهما عشيرة" ضمانا للعدل. وذلك بعدما بدا من أن الخلفاء استأثروا بمغانم السلطة لأقربائهم وعشيرتهم، وقدموا هؤلاء الأقرباء وأبناء العشيرة على غيرهم من سائر الرعايا. بهذه الطريقة عالجوا خطورة أن يتولى أي كان مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما يجعل في الأمة سلطة غير سلطة ولي الأمر، ويهدد حرية العامة التي حرص عليها المعتزلة، ويجعل للفرد سلطان أن يحمل السيف ضد مخالفه في الرأي والعقيدة. وضعوا شروطا حتى للخروج على السلطان الجائر. "إذا كنا جماعة، وكان الغالب عندنا أننا نكفي مخالفينا، عقدنا للإمام ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في العدل وإلا قاتلناهم." أي أنهم اشترطوا حركيا الإمكان والقدرة للخروج على السلطان بقيادة الإمام العادل ليدخلوا الناس في مفهومهم للتوحيد والعدل.

خلاصة

لا يستطيع أحد أن ينكر ما كان للمعتزلة من فضل في الارتقاء بالعقل المسلم ورفع مستواه. لقد شقوا الطريق لمن أتى بعدهم من متمردين لوجه الحق والعدل، أمثال إخوان الصفاء وجابر بن حيان والفلاسفة العظام الكندي والفارابي وابن سينا. فقد كانوا أول من فلسف الدين، وأقاموا سلطان العقل في كل ميدان. كما لا نستطيع أن ننكر فضل المعتزلة على السياسة والحكم. صحيح أن ما وصلنا عنهم ليس كافيا ولا شافيا، غير أنه يسود أفكارهم حرية في الرأي، تحليل للمسائل ووضعها موضع النقد، وأنهم كانوا سباقين في النظر إلى الصحابة والتابعين كبشر، يخطئون ويصيبون، ويصدر عنهم الصالح والطالح. "إنا رأينا الصحابة أنفسهم ينقد بعضهم بعضا بل ويلعن بعضهم بعضا...وهذا طلحة والزبير وعائشة... لم يروا أن يمسكوا عن علي. وهذا معاوية وعمرو بن العاص، لم يقصروا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف، وكالذي روي عن عمر من أنه طعن في رواية أبي هريرة وشتم خالد بن الوليد وحكم بفسقه، وخوّن عمرو بن العاص ومعاوية ونسبهما إلى سرقة مال الفيء...وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك."(٤٧) إلى آخر هذه المقولات التي تزخر بها كتب الباحثين الثقات. (٤٨)

لم يصلنا من فكر المعتزلة غير النزر اليسير. فالجاحظ، المفكر المعتزلي الكبير، الذي يعده المؤرخون صاحب مذهب اعتزالي خاص، أبيدت كل مؤلفاته. لم تترك السلطة السلفية من أعماله غير «البخلاء» و«الحيوان» لما وجدوه فيها من عبث وسخرية. أما «الاعتزال وفضله على الفضيلة» و«خلق القرآن» وغيرها من الدراسات الفقهية والعلمية التي لم تصل إلينا ووردت في الأخبار، فيرجح الباحثون أن "التعصب والتزمت ومناهضة السلطات لمذهب المعتزلة عملت على إخفائها والقضاء عليها!" هو واقع تاريخي يدعو للأسف ويثير التساؤل: هل كان من باب المصادفة أن لا يكاد يمضي سوى فترة من الزمن على غياب المعتزلة في خلافة المتوكل العباسي (٨٤٧ م) حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي برمتها. "كافة المصادر والوثائق التي وضعوا فيها أفكارهم النظرية كما صاغوها بأنفسهم في مؤلفاتهم. من العسير أن يقتنع الباحث بأن شيئا من المصادفات التاريخية هو الذي أساء هذه الإساءة للفكر والعلم والتاريخ." لا مبرر عندي لهذه الجريمة غير الردة الفكرية. لعلنا نذكر ما سبق أن قلنا عن لجوء الإنسان البدائي إلى التجسيد في العبادات درءا للمضار، وجلبا للمنافع، حتى إذا ما تقدم وتحضر توصل للتجريد من خلال التوحيد. لذلك واجه المعتزلة بدعة التجسيد والتشبيه التي جعلت الله متكلما، ومستمعا، ورؤيته ممكنة، وأحالت كافة الشرور والآثام لقدر جبري لا راد لقضائه. واجهوا كل ذلك بأن رفعوا راية حرية الإنسان ومسؤوليته عن كل أفعاله. إلا أن

السلطة المستبدة الظالمة كان لا بد أن تعلق كل آثامها على مشجب إله يسمع ويرى ويقول لكل شيء، بما فيه جرائم السلطة، كن فيكون. ألحقوا بالواحد العادل صفات غير ذاته تبريرا لكبائرهم. فكان لا بد من إبادة فكر مسؤولية الإنسان عن أفعاله. كان لا بد من إبادة فكر المعتزلة.

لهذا احتل المعتزلة، بكل جدارة، صفحات ناصعة من تاريخ التمرد العربي الإسلامي في سبيل العدل. وفتحوا الطريق للمتكلمة والفلاسفة، رغم نطع الجلاد وصولة السياف.

ابن حزم

لو أنهينا بالمعتزلة حديثنا عن التمرد في الفكر الإسلامي لكان هذا الفكر محروما من أي طرح سني أصولي متمرد ومختلف في رؤيته السياسية عن الرؤية السلفية، ولكان في هذا الغبن كل الغبن لطرح السنة الأصولية. صحيح أن السلفية أفرزت نظرية للخلافة، ليست سوى ترديد نظري للواقع السياسي الذي فرضته السلطات الاستبدادية، إلا أنه ظهر أيضا طرح مغاير، لا من مؤسسة جماعية ولا فرقة سياسية، بل من فرد كان بذاته مؤسسة بالغة الضخامة للأثر العميق الذي كان من الممكن أن يحدثه منهاجه الأصولي، في العقل المسلم، لو قيض له نوع من التطبيق.

في تلك الفترة الزمنية العاصفة من حياة عرب الأندلس،[٤٩] في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، طبع المفكر الفقيه الأديب الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٩٩٤ – ١٠٦٣ م) عصره بطابع يعجز المرء عن إنكاره. كان مثالا للفقيه المتمرد حتى جعل معاصريه ينقسمون حياله مؤيدين ومنكرين. عين الإيمان في نظر البعض ونموذج الإلحاد عند آخرين. اقتحم في زمنه جدارا ذا أسوار سميكة صلدة بما أثار من معارك فرضت على مثقفي عصره أن يكونوا في معسكره أو معسكر خصومه.[٥٠] لم تكن غزارة علمه وحدها هي السبب، لكنه كان يجمع أيضا بين قوة الشخصية والشجاعة الفائقة والنـزعة الاستقلالية في الرأي، "على أساس راسخ من المنهجية العلمية في التفكير، معتمدا العقل والتجربة وبداهة الحس السليم...لا في مذهبه الفقهي وحسب، بل في مختلف قضايا العلم والفكر والحياة." كل هذا جعله متمردا في ثلاثة ميادين: السياسة، الفقه والفكر الفلسفي الإسلامي، والحب. فكان إمام الأدب والفلسفة والعلم، تتصارع بداخله، في نفس الوقت، الواقعية والميتافيزيقية – واقعيا في الأدب ميتافيزيقيا في الفلسفة.

يلخص لنا الكاتب الصحفي محمود عوض البيئة السياسية التي عاش وسطها بقوله: أضاف خلفاء المسلمين، في فترات ضعفهم وانهيارهم، ألقابا تسبق أسماءهم توحي بصفة خارقة ليست فيهم أصلا. هكذا أصبحت للسلطان ألقاب مثل ولي الدولة، وركن الدولة، وصمصام الدولة، وبهاء

الدولة، وغياث الأمة، وسيف الملة، وزين الأيام والليالي، الخ.[٥١] شاهد ابن حزم أن الدولة الواحدة في الأندلس انقسمت إلى دويلات، والخلافة الواحدة أصبحت ثلاثا. أداروا كلهم ظهورهم لكل شيء ما عدا الصراع على السلطة. كان العلويون في صراع مع الأمويين، وكان يُأمَلّ في الأمويين خيرا. كان أبوه أحمد بن سعيد بن حزم وزيرا للمنصور، حاجب الخليفة الأموي هشام على الأندلس، فدخل ابن حزم السياسة من أوسع أبوابها وهو في العشرين من عمره. "رحل ليحارب مع الأمويين ففشل ودخل السجن. من السجن خرج إلى المنفى ليحارب من جديد مع صديقه الأموي الساعي إلى الخلافة...[عندما] انتصر صديقه أصبح ابن حزم وزيرا." دخل في دائرة تكررت كثيرا بسرعة. يتولى الوزارة شهرا أو شهرين، ثم في السجن مع احتمال الإعدام. يخرج من السجن بسقوط الخليفة. إلى العفو إلى النفي إلى الوزارة من جديد، لتدور الدائرة لمزيد من النفي والتشريد. كانت السلطة رأيا بالنسبة لابن حزم. يؤيد الخليفة لايمانه برأي. ولا مكان له في السلطة إذا مات الخليفة وسقط الرأي. كان نموذج ابن حزم في السياسة "الشخص الخطأ والنوع الخطأ." وكان العصر عصر اضطراب، "وفي أوقات الاضطراب تحتاج السياسة إلى راقصين على الحبال...ويحتفظون بتوازنهم فوق السلك المرتفع." لهذا سرعان ما كانت النتيجة الحتمية: يمين طلاق بالثلاثة للسياسة، حسب قول محمود عوض.

ليس في الدين إلا واجب أو محرم أو مباح

كان تمرده الثاني في عالم الفقه حيث خلط اللاهوت بالمنطق والفلسفة، داعيا معاصريه لدراسة دينهم والانتفاع به. كان أصوليا إلا أن موقفه من العلوم العقلية أقرب إلى الثورة من مجرد تمرد. وقد أوضح المستشار عبد الجواد ياسين ببساطة منهج ابن حزم بوصفه "المنهج الأصولي الوحيد الذي تمكن من الوقوف على الأسرار الحقيقية لما أسميناه بقانون النص." رغم أن **قانون النص** ليس طلسما تكتنفه الأسرار، إلا أن منهجية التيار السلفي قد طغت على طبيعة النص السلسة، من خلال الممارسات التي أدت إلى "تكريس وتعميم آليات القياس، والادعاء المتكرر بالإجماع، الذي لم يحدث قط فيما نرى، واعتماد مرجعية الصحابة والتابعين. ثم بعد ذلك الفقهاء وأحكامهم." بينما قانون النص واضح "كل ما لم يرد النص الخالص بإيجابه أو تحريمه فهو مباح." أدى التزام ابن حزم بقانون النص إلى:

أولا، لا إلزامية في شيء خارج النص الخالص أي الوحي.

ثانيا، دائرة المباح هي الأوسع، لأنها ليست قابلة للحصر، بينما الواجبات والمحرمات معدودة ومحصورة.

ولقد توفر لابن حزم جرأة على السير ضد التيار ، ورؤية نقدية واضحة وصارمة للمنظومة السلفية تذكرنا برؤية المعتزلة. يقول ابن حزم "**علينا طلب أحكام القرآن، والسنن الثابتة عن رسول الله (ص) إذ ليس الدين في سواهما أصلا.** " حتى عندما تكلم عن الإجماع كان يعني "إجماع الصحابة المبني على نص وتوقيف." وجعل هذا الإجماع استحالة لتشتتهم في الأمصار، واختلافهم في المفاهيم والأذواق. يقول ابن حزم " إننا نسأل من أجاز إجماع علماء المسلمين على ما لا نص فيه فيكون حتما لا يسع خلافه، فنقول له: أفي الممكن أن يجتمع علماء الإسلام في موضع واحد حتى لا يشذ عنهم أحد بعد افتراق الصحابة (ر) من الأمصار؟ أم هذا ممتنع غير ممكن البته؟ فأن قال أحد هذا ممكن كابر العيان." وانطلق في **المنزع العقلي الاستدلالي** المعتمد على الحس والمشاهدة، من عدم الفصل بين الإنسان "ككائن أرضي يعيش التاريخ ويعايش الجغرافيا، وبين مفهوم الدين كمنهج لحياة الإنسان." الدين طريقة ربانية نعم، لكنها مجعولة لإنسان، فلا يصبح الشق الإنساني من الدين شقا هامشيا. العقل عنده حقيقة إسلامية. أعاد قراءة النص الخالص (القرآن) ثم السنة بمعناها الحقيقي، أي الطريقة القرآنية التي اتبعها النبي. لقد فطن ابن حزم إلى أن "القول بالإجماع السلفي يعادل القول بمرجعية بشرية تساوي الوحي في صلاحية التشريع، وينطوي على شبهة إفتئات على التوحيد." وكان أكثر حدة في هجومه على القياس وأشد عنفا. حمل في «الإحكام في أصول الأحكام» حملة ضارية لإبطال القياس. "**في ماذا نحتاج القياس؟ أليس من أوجب ما لا نص بإيجابه وحرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرع في الدين، وقال ما لا يحل القول به؟!**"

بالطبع كان عليه وهو يرفض القياس، أن يناقش العلة والتشبيه. قال بالعلة الطبيعية كاسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا. وهي لا تفارق المعلول البتة، ككون النار تحرق والثلج يبرد الذي لا يكون أحدهما دون الثاني أصلا. وكانت السلفية تقول أن النار لا تحرق والسكين لا تقطع والثلج لا يبرد إلا بإذن الله. صحيح أن هنالك أسباب لبعض أحكام الشريعة وهي لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابا. أما التشبيه ومقولة إن كل شبيهين يجب أن يحكم لهما بحكم واحد من حيث اشتبها، فهو في رأي ابن حزم "تحكم بلا دليل" وهو الباطل المحض. ويدلل على ذلك "صح عن رسول الله (ص) لعن المؤمن كقتله!" لكن لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن كما يبيح القتل دم القاتل. ويسير في هذا المنهج إلى مداه. هو لم يطعن في إمامة أبي بكر، لكنه رفض التشبيه بين إمامة الصلاة والإمامة السياسية، ولا يرى فيها أي دلالة على تفضيله للخلافة.(٥٢) دلل على ذلك بأن النبي استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك(٥٣)، فقياس الاستخلاف الذي يشمل الصلاة والأحكام أهم من الصلاة

وحدها. ثم يضيف أن النبي (ص) "امر خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وأسامة بن زيد على من هم أفضل منهم وأقرأ وأقدم هجرة وأفقه وأسن، وهذه هي شروط الاستحقاق للإمامة في الصلاة. وإنما شروط الإمارة (الجند) حسن السياسة ونجدة النفس، والرفق في غير مهانة...ولو حضر عمرو وخالد وأسامة، وهم غير أمراء، مع أبي ذر وأُبي بن كعب، ما ساغ لهم أن يؤموا ولا أن يتقدموا أبا ذر وأبي...." خلاصة موقفه الاستدلالي أن لا طريق للعلم إلا من وجهين. أحدهما: ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس. والثاني: مقدمات نصية راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس. موقع العقل عنده يضعه خارج نطاق الدائرة السلفية والمدرسة الظاهرية التقليدية التي تستند إلى النقل والحديث أكثر من استنادها للدليل العقلي المحض.

إذا كان ابن رشد حقق نجاحا جزئيا في الخروج من مأزق التوفيق بين النقل والعقل، فإن ابن حزم تلافى منذ البداية الصدام مع هذه الإشكالية حين وضع منهجه الاستدلالي الجامع بين النص والعقل موضع التطبيق في كافة دراساته الفقهية والأصولية والكلامية. "قدم في المجالات الثلاثة طرحا يجمع إلى حد كبير بين صفتي **الإسلامية والعقلانية**، دون أن تنفي إحداهما الأخرى." استخدم المنطق والعقل في الفقه والأصول بأن بدأ بإثبات حجة العقل باعتبار أنه أصل الأصول الذي يسبق النص الشرعي سبقا زمنيا بالضرورة. "إن حجية النص لا تثبت ابتداء إلا بالعقل." هذا بخلاف الشافعي الذي يبدأ كتابه «الرسالة» بتعريف البيان. التوجه السلفي لغوي والتوجه العقلي يمثله ابن حزم. لهذا ترجم مفهوم العقل الأرسطي في صيغة إسلامية. العقل عنده "قوة الإدراك الأولي التي تنتج المعرفة الأولية بغير مهلة من الزمان." هو ما يسميه أرسطو الحدس المباشر: **مبدأ العلم ومبدأ للمبدأ نفسه**. لكن ميتافيزيقية فلسفة ابن حزم تظهر في رده لقوة الإدراك المباشر تلك إلى "فعل الله عز وجل في النفوس فقط." هذا ليؤكد أن العقل متصل بالله تعالى، وأن العمل بمقتضاه فريضة نصية. يقول في نهاية كتابه «الإحكام» "فاهتدوا بنور الله التام الذي هو العقل." العقل عند ابن حزم إذن سابق على القرآن والسنة من حيث الثبوت، ملازم لهما على وجه الدوام من حيث الدلالة. وهو لا يتصور وقوع تناقض أبدا بين النص الصحيح والعقل. إن مبادئ **العقل المفطور**، أو تحليلات أرسطو المنطقية تعبر عن صلب الدليل النصي الذي قسمه ابن حزم إلى سبعة أقسام.

قادت العقلانية المنضبطة بالنص ابن حزم إلى رفض كافة مصادر المعرفة اللاعقلانية **كالإلهام والكشف الصوفي والإمامية** الشيعية. ويحمل، بنفس المنهاج، حملة شعواء على العقل الأشعري، أحد المكونات الرئيسية للمنظومة السلفية، فيفند مذهبهم في إنكارهم قانون السببية، واصفا إياه بالهوس،

لإنكارهم الطبائع جملة "...وقالوا ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلا، لكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء. وقد كان من الممكن أن يحدث من مني الرجل جملا ومن مني الحمار إنسانا...." ثم يرد على كل ذلك بقوله، "إن كل ما في العالم مقرون بالصفات وهي الطبيعة نفسها...كصفات الخمر إن زالت عنها صارت خلا وبطل اسم الخمر عنها." ويوالي ابن حزم حملته على العقل السلفي الأشعري ممثلا في محمد بن الطيب الباقلاني الذي قال، "الساحر يمشي على الماء على الحقيقة وفي الهواء، ويقلب الإنسان حمارا على الحقيقة...."(٥٤) اعتبروا هذه الخوارق أعمال صالحين وعلى سبيل الكرامة ليدخلوها في عقول البسطاء. أما ابن حزم فدمغها بالخرافة واعتبرها من مخلفات الطور العقلي السابق على القرآن بكل موروثاته الوثنية التي تسربت، عبر القرون، إلى العقل العربي الجمعي المسلم. كانت نقطتا الضعف في منهجه السني الأصولي موقفه من النص النهائي للسنة وعلم الحديث، لأنه "لم ينتبه بالقدر الكافي للخلل الكامن في المنهجية التقليدية لعلم الحديث، الذي أدى إلى تسرب كثير من الروايات المصنوعة والملفقة، لا سيما في المنطقة السياسية." ولا شك عندي أن عدم تنبهه لهذا الخلل إنما يعود لبعده في الأندلس عن الصراعات التي تبادلت المعسكرات فيها وضع الحديث. وقد صدق فيه القول: قد جاء ابن حزم متأخرا من حيث الزمان بعيدا من حيث المكان. وقد قاده هذا الخلل إلى نقطة الضعف الثانية، ألا وهي نظرته السياسية القريبة بملامحها من النظرية السلفية للخلافة. لكن مما لا شك فيه أن هذا الخلل نفسه هو الذي حمى ابن حزم من مصير الكندي والفارابي وابن رشد الذين واجهتهم المنظومة السلفية بالنفي والتكفير، وفي أحسن الأحوال بالقبول والاعتماد المشكوك فيه...ومع ذلك، بل ورغم ذلك، لم يجد منهجه طريقه إلى التطبيق أبدا!

ربما كان ابن حزم العالم والفقيه أحد أعلام رجال الدين والشريعة الذي لم يجد حرجا ليعكف على تأليف رسالة خاصة بقضايا الحب "لعلها من أفضل المحاولات الأدبية في تراثنا لدراسة هذا الموضوع الإنساني." سماها «طوق الحمامة في الألفة والألاف». ودونما دخول في تفاصيل طويلة أترك عالمنا الجليل يتحدث بنفسه عن الحب. "الحب أعزك الله أوله هزل وآخره جد...وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل. وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير. منهم بأندلسنا عبد الرحمن بن معاوية لدعجاء(٥٥)...وعبد الرحمن بن الحكم وشغفه بطروب(٥٦)..." حتى يصل إلى باب الوصل فيقول، "لقد جربت اللذات على تصرفها، وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان، ولا المال المستفاد...من الموقع في النفس، ما للوصل ولا سيما بعد طول الامتناع." ومن ضروب المحبة، "بلوغ اللذة وقضاء الوطر." وهو يزين

أبواب مؤلفه الثلاثين بأبيات شعره الجزل الرصين، اخترت منها للمحبين:

وسائل لي عما لي من العمر ... وقد رأى الشيب في الفودين والعذر
أجبته: ساعة، لا شيء احسبه ... عمرا سواها بحكم العقل والنظر
فقال لي كيف ذا بينه لي فلقد ... أخبرتني أشنع الأنباء والخبر
فقلت إن التي قلبي بها علق ... قبلتها قبلة يوما على خطر[٥٧]

ظلت رسل الظلام تطارد الفقيه السياسي العاشق المتمرد وأفكاره، حتى بعد وفاته لقرون طويلة. ومع ذلك ظهر في نفس هذا الزمن المضطرب الغابر، من السلاطين في الأندلس، من يقف على قبر المتمرد العظيم قائلا، "كل العلماء عيال على ابن حزم."

وفي عام ١٩٦٤ أوصى مجلس السلم العالمي لجان أعضاء السلم في كافة أنحاء العالم أن تحتفل بذكرى مرور ٩٠٠ عام على وفاته، تقديرا وتكريما لما أسهمت به أعماله الفكرية والأدبية في تقدم التاريخ الحضاري السلمي خلال مراحل تاريخ الإنسان المختلفة.

هوامش الفصل السادس

١) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء ١ . – ط ٦. – بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ٥١٦.

٢) عبد الرحمن الشرقاوي، علي إمام المتقين. – الجزء ٢ . – القاهرة: مكتبة غريب، [١٩٨٥]. ص ١٢٠.

٣) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة. – ط ٣ . – بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣. ص ١٥.

٤) خالد بن عبد الله القسري حاكم بني أمية على الكوفة. قتل ابن درهم لأنه قال، "ما كلم الله موسى تكليما."

٥) القاضي عبد الجبار أبو الحسن الهمذاني الأسدآبادي (ت ٤١٥ هجرية) شيخ المعتزلة في عصره، وقد ولي قضاء الري في إيران. له «فرق وطبقات المعتزلة» و«تنزيه القرآن من المطاعن». وأهم أعماله «دلائل النبوة».

٦) أحمد أمين، ضحى الإسلام. – الجزء ٣. – القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٢٦]. ص ٨١.

٧) معبد الجهني (ت ٨٠ هجرية) أول من اشتهر عنه القول بأن الإنسان مخير. ولد في البصرة وانتقل إلى المدينة. نشأت حوله جماعة القدرية، وهي تقول بالحرية والقدرة على الفعل، وتأويل صفات الله الذاتية كاليد بأنها القدرة.

أبو مروان بن مسلم غيلان الدمشقي (ت ١٠٥ هجرية) ابن عبد أعتقه عثمان بن عفان. عاش في دمشق وقال بحرية الإرادة. ذكره الجاحظ. أعدمه الخليفة هشام بن عبد الملك.

أبو سعيد الحسن البصري (٢١ – ١١٠ هجرية) تابعي ومن مشاهير الثقات. ولد في المدينة وعاش ومات في البصرة. تفرد في معرفة الأحكام الشرعية والتدريس والوعظ والحديث. له مكانة عظيمة في التصوف. اعتزل مجلسه واصل بن عطاء كبير المعتزلة.

أبو حذيفة واصل بن عطاء (ت ١٣١ هجرية) رأس متكلمي المعتزلة وأكبر أركان هذه النحلة. ولد بالمدينة وانتقل إلى البصرة حيث جلس إلى الحسن البصري وعمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هجرية) الزاهد الذي أصبح شيخ المعتزلة في عصره. لواصل «السبيل إلى معرفة الحق» و «الخطب في التوحيد والعدل».

٨) شمس الدين المقدسي (ت ٣٨٠ هجرية) جغرافي ولد بالقدس . تجول نحو عشرين عاما في معظم بلاد الإسلام. يعتبر مؤلفه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» مرجعا يعتد به.

٩) أبو المنصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (٤٢٩ هجرية) فقيه شافعي له مشاركة في علوم كثيرة. ولد في بغداد وعاش في نيسابور وتوفي في أسفرائين. درس عليه الكثيرون. من أهم أعماله «نفي خلق القرآن» و «الفَرْق بين الفِرَق».

١٠) القرآن الكريم. سورة الكهف. الآية ٢٩.

١١) القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية ١٥.

١٢) القرآن الكريم. سورة الأنعام. الآية ١٠٢.

١٣) القرآن الكريم. سورة الصافات. الآية ٩٦.

١٤) الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ – ٢٠٤ هجرية) مؤسس مذهب الشافعية، أحد مذاهب السنة الأربعة. مؤسس علم الأصول. ولد في غزة ونشأ في مكة. درس على الإمام مالك بن أنس. رحل إلى مصر، بعد أن عفا عنه الرشيد وأخرجه من السجن. دفن في سفح جبل المقطم. أهم أعماله كتاب «الأم» في الفروع، و«الرسالة» في الأصول.

١٥) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. – بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥. ص ١٧.

١٦) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. – ط ٢. – بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠. ص ٢٥.

١٧) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون. – ط ٥. – بيروت: دار القلم، ١٩٨٤. ص ٤٤٥.

١٨) تنقسم الشرائع السماوية والوضعية والدنيوية إلى أوامر ونواهٍ، مباحات ومحظورات. ويعتبر ما لم يرد فيه نص بمنع أو إباحة وسكت عنه أنه مباح. فالأصل في الأمور الإباحة.

١٩) أحمد أمين، فجر الإسلام. – ط ١٥. – القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٤. ص ٢٤٤.

٢٠) عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله ابن أبي الحديد مفكر معتزلي من المدائن. أهم مؤلفاته «شرح نهج البلاغة».

٢١) جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هجرية) عالم ولد وتوفي بالقاهرة. قرأ على واحد وخمسين عالما، طلب العلم ولو في الهند. تفرغ للتأليف في سن الأربعين. له ٥٠٠ مؤلف في التفسير والحديث والفقه واللغة فيها «الدر المنثور في التفسير المأثور» و «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة».

محمد بن أحمد شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هجرية) مؤرخ تركماني الأصل ولد وتوفي في دمشق. من مؤلفاته «تاريخ الإسلام الكبير» و «ميزان الاعتدال في نقد الرجال».

٢٢) جهم بن صفوان الراسبي السمرقندي (ت ١٢٨ هجرية) رأس فرقة الجهمية أو الجبرية. أثار، رغم جبريته، فتنة مع الحارث بن سريج (ت ١٢٨ هجرية)، القائد التيمي في خراسان، وقد قتلا أمام أسوار مرو.

٢٣) الخلدين استنادا إلى ﴿قيل أدخلوا أبواب جهنم خالدين فيها﴾ (القرآن الكريم. سورة الزمر. الآية ٧٢) و﴿فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها﴾ (القرآن الكريم. سورة المائدة. الآية ٨٥). فالبشر هم أهل الخلدين.

٢٤) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ٩. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٦٩.

مرو مدينة في خراسان خرج منها أبو مسلم الخراساني. كانت من مدن تركمانستان السوفييتية.

٢٥) يتوافق هذا المبدأ مع المثل المصري المعروف ربنا ما شافهوش، عرفوه بالعقل. يقال هذا للدلالة على صدق طرح يتفق مع المنطق وليس له حضور مادي.

٢٦) كارلوالفونسو نلّينو (١٨٧٢ – ١٩٣٨) مستشرق إيطالي. أستاذ لغة عربية في جامعة تورينو والمعهد الشرقي في نابولي. كان عضوا بالمجمع اللغوي في مصر. له أبحاث هامة نشرها في مجلة الدراسات الشرقية.

٢٧) حكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهره الإسلام فهو مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، كما ورد في «الانتصار» لأبي الحسن عبد الرحيم الخياط، وهو من كتب المعتزلة القليلة التي نجت من محرقة أهل السنة والجماعة. لهذا وجد الأمويون في صفة المنافق للبصري طوق نجاة لأنه لم يعلن خليفة منهم نفاقه.

٢٨) الشيعة الغالية فرقة شيعية صغيرة أسسها عبد الله بن سبأ، كما يزعمون. وقد غالوا في عليّ حتى جعلوه إلها. هذا وقد وجد طه حسين أن ابن سبأ شخصية لا وجود لها.

٢٩) عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هجرية) شيخ المعتزلة في عصره. اتصل به واصل بن عطاء. ولد في بلخ ولما مات رثاه المنصور الخليفة العباسي. من أعماله «الرد على القدرية».

٣٠) أبو الهذيل محمد العلاف مفكر معتزلي. هو القائل أن الله يعلم وعلمه ذاته. ينفي الصفات عن الله. ولد بالبصرة ودرس فيها ثم في بغداد. إبراهيم بن سيار النظام تلميذ أبي الهذيل العلاف. متكلم معتزلي، معلم الجاحظ. انتقد الجبرية والمرجئة. وإليه تنتسب النظامية من فرق المعتزلة. مات في بغداد قبل أستاذه العلاف.

٣١) القرآن الكريم. سورة الشورى. الآية ١١.

٣٢) القرآن الكريم. سورة الفتح. الآية ١٠.

٣٣) القرآن الكريم. سورة القمر. الآية ١٤.

٣٤) القرآن الكريم. سورة طه. الآية ٥.

٣٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨ هجرية) متكلم من فلاسفة الإسلام ومؤرخي الأديان في القرون الوسطى. اشتهر بكتابه «الملل والنحل» الذي استعرض فيه المذاهب الدينية والفلسفية التي عرفها.
أنكساجوراس (٥٠٠ – ٤٢٨ ق.م) من فلاسفة اليونان. أستاذ بيركليس وسقراط. ركز فلسفته على مبدأ العقل بصفته الموحد بين عناصر الكون ومصدر كل حركة.

٣٦) القرآن الكريم. سورة التوبة. الآية ٦.

٣٧) القرآن الكريم. سورة هود. الآية ١.

٣٨) القرآن الكريم. سورة الدخان. الآية ٣.

٣٩) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية ١٠٦.

٤٠) ﴿وكلم الله موسى تكليما.﴾ الآية ١٦٤ من سورة النساء التي قد تعني أنه أوحي إليه.

٤١) القرآن الكريم. سورة القيامة. الآية ٢٢ و٢٣.

٤٢) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هجرية) إمام عصره في اللغة والنحو والتفسير. مفكر معتزلي. من أعماله «الكشاف عن حقائق التنزيل» و «أساس البلاغة» و«نوابغ الكلم».

٤٣) القرآن الكريم. سورة الأنعام. الآية ١٠٣.

٤٤) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. — ط ٢. — بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣. ص ١٧٨.

٤٥) سَبَهْلَل. يقال جاء الرجل سبهللا أي بلا سلاح ولا عصي. ويعني جاء مختالا غير مكترث. كما تعني أن المرء يمشي ويجيء في غير شيء. المعنى هنا أن العالم لا يسير جزافا وفي غير شيء.

٤٦) القرآن الكريم. سورة آل عمران. الآية ١٠٤.

٤٧) بعض من رسالة طويلة لابن أبي الحديد المعتزلي المدائني نقلها في شرح «نهج البلاغة»، وهو الكتاب الشهير الذي جمعه الشريف الرضي من كلام علي بن أبي طالب، وشرح شروحا كثيرة أولها شرح السيد علي بن ناصر المعاصر للشريف الرضي، وأشهرها شرح ميثم البحراني وشرح بن أبي الحديد الذي نقلنا عنه.

٤٨) «شدو الربابة في أحوال مجتمع الصحابة» من أهم المؤلفات التي وضعها المرحوم الشيخ خليل عبد الكريم في ثلاثة أجزاء عن الصحابة في علاقتهم بالنبي والمجتمع وبعضهم ببعض، جمع فيها ما لا يحصى ولا يعد من مثالب ومناقب الصحابة.

٤٩) يعتبر البعض ابن حزم فيلسوفا ومتكلما وسوف نوضح الفرق بين الكلام والفلسفة في مكانه في الفصل السابع. وهو شاعر أيضا. من مواليد قرطبة. شارك في معارك للأمويين ثم اعتزل السياسة وتفرغ للتأليف. يعتبر أول فقيه إسلامي كتب عن الحب في كتابه «طوق الحمامة» الذي تأثر فيه بأفلاطون. ويعتبر كتابه الفصل في «الملل والأهواء والنحل» أول تاريخ مقارن للأديان.

٥٠) حسين مروه، تراثنا كيف نعرفه. — ط ٢. — بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦. ص ٣٠٤.

٥١) محمود عوض، متمردون لوجه الله. — القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١. ص ٢٨.

معظم المادة السياسية عن ابن حزم مستمدة من هذا الكتاب.

٥٢) عندما احتدم الجدل حول إمامة أبي بكر دلل أنصاره على أحقيته بها أن النبي ، أثناء مرضه الأخير، عهد إليه بإمامة المسلمين في الصلاة. قالوا، "رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا!" وقد رفض ابن حزم هذا القياس.

٥٣) تبوك واحة في شمال الحجاز على طريق الحج بين دمشق والمدينة. اشتهرت بالغزوة التي قادها النبي لإخضاع عرب الشمال سنة ٩ هجرية، وهي الواقعة المعنية هنا من استخلاف علي، أثناء غيبته، على المدينة.

٥٤) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هجرية) متكلم أشعري. ولد في البصرة وتوفي في بغداد. من مؤلفاته «إعجاز القرآن» و «الملل والنحل».

٥٥) عبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل وصقر قريش. مؤسس الدولة الأموية بالأندلس. أمه جارية.

٥٦) عبد الرحمن الثاني بن الحكم تولى حكم الأندلس وهو في الثلاثين. طروب جارية إسبانية من الباسك (باشكنسية) وكان لها شأن في تسيير شؤون القصر والحكم. أمه جارية اسمها حلاوة.

٥٧) ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد، طوق الحمامة في الألفة والألاّف/ حققه وقدم له صلاح الدين القاسمي. — تونس: دار بو سلامة، ١٩٧٩. ص ٢٧، ١٠٩، ١١٠.

وضع ابن حزم طوق الحمامة بين ربيع الثاني ٤١٧ وربيع الأول ٤١٨ هجرية.

الفصل السابع

ألف عام على هزيمة العقل وانتصار النقل

"الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة."

ابن رشد

"كل ما تصنعه الطبيعة من تحويل الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، يستطيع الكيميائي أن يصنع مثله... في قوة الإنسان أن يعمل كعمل الطبيعة."

جابر بن حيان

"الصراع المستمر بين العقل الإسلامي المرتبط بالموقف الأصولي، والعقل الفلسفي المنفتح على كل العلوم المدعوة عقلية أو دخيلة، يعكس الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على السيادة العقائدية التي تستغلها السلطة السياسية."

محمد أركون

بداية الكلام

أحب العميد طه حسين وهو يتعرض لقضية الشعر الجاهلي، أن يكون واضحا جليا فسلك في بحثه "مسلك المُحْدثين من أصحاب العلم والفلسفة." اصطنع في الأدب نفس المنهج الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء. تجرد الأستاذ العميد من كل ما كان يعلمه من قبل، واستقبل موضوع بحثه "خالي الذهن مما قيل فيه خلوّا تاما" لعل الأدباء يغيرون مذاهبهم في أدبهم والفنانين في فنونهم، فهذا هو "الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث" حتى نتخلص من كل "الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا" وتحول بيننا وبين الحركة الحرة والتفكير الحر. لهذا أعلن العميد القدوة بكل قوة: نعم! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين، **يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح.**[1]

قال العميد هذا الكلام في الربع الأول من القرن العشرين. وكان واثقا "بأن فريقا منهم [الناس] سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقا آخر سيزورّون عنه ازورارا." ومع ذلك قاله. لم يتهم بالردة ولا دمغ بالإلحاد، لأنه كان **مجتهدا** له أجران إن أصاب وأجر إن أخطأ، وفق تقاليد المجتمع وقوانين البلاد.[2] تقاليد وقوانين لها جذورها في البيئة والجو الثقافي العربي الإسلامي في صدر الإسلام، والمجتمع في طور التكوين، والدولة على طريق البناء، والإمبراطورية مترامية الأطراف. دارت رحى حروب دامية، تكسرت النصال فيها على النصال. نشبت معارك لا أول لها ولا آخر. تبادلوا الاتهامات، كان للسلطة فكرها وللمعارضة فكرها. لكن تفتحت مئات الزهور وتصارعت عشرات المدارس الفكرية، بينما كان الدين هو الساحة، الإلهيات هي الموضوع، وموقع الإنسان في علاقته بقدر الله هو الميدان. تعايش الجميع، بل وتبادلت معظم الأطراف المواقع، لأن الدولة كانت قوية والمجتمع متماسكا. وعندما تصدعت الدولة وتفسخ المجتمع أسدلت الستر على الفكر، كبلت الحرية بالأغلال، وخيم عصر الانغلاق. أغلق باب الاجتهاد منذ ألف عام على الأقل. رحل فكرنا ورحلت حكمتنا إلى أوروبا فنعمت بالإصلاح الديني وزهت بعصر النهضة. عاشت التنوير حتى أصبحت الغرب الذي نراه اليوم، بينما خلدنا نحن إلى حياة الظلام في غياب العقل.

كان لا بد من هذه البداية حتى نعرف الحقيقة ونتعرف على السبب، كي نتمرد على التخلف.

علم الكلام

عُرِف من ناصروا عليا بالشيعة، ومن جافاه بعد صفين بالخوارج، ومن تمسكوا بحرية الإنسان في اختيار أفعاله بالمعتزلة. بحثوا جميعا في العقائد وتنوعت بحوثهم مما أدى في تراكمه الكمي إلى تحول كيفي فكري-نظري. خلال القرنين الهجريين الأول والثاني كان **علم الكلام** هو الشكل الفكري الأكثر تقدما بين التحولات الكيفية التي شهدها المجتمع الإسلامي. لم تُسمَ هذه الفرق من أول وهلة **المتكلمة** لأن علم الكلام لم ينشأ دفعة واحدة. تضافرت على نموه وتطوره، وهو في طور النشوء التدريجي، عناصر داخلية وأخرى خارجية. كان القرآن من أول الأسباب الداخلية التي أدت للجدال وتصادم الأفكار. عرض القرآن أهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة حينذاك. رد عليها وفند أقوالها. رد على الدهريين: " ما يهلكنا إلا الدهر." هاجم المشركين عبدة النجوم والأوثان وسخّف أحلامهم. رد على من أنكروا النبوات، وأمر الرسول بالرد عليهم ودحض دعاواهم "**فكان طبيعيا أن ينهج علماء الملة هذا المنهج فيردوا على المخالفين...ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن، فكان هذا من أسباب نشوء علم الكلام.**"[٣] كما أن الديانات تبدأ عادة عقائد ساذجة قوية لا تأبه لخلاف، تتطلع للدين في أسسه فتعتنقها وتؤمن بها. ثم تأتي مرحلة النظر والتدقيق وفلسفة الأمور التي يلجأ إليها رجال الدين لتدعيم حججهم وبراهينهم. "**لما فرغ المسلمون من الفتح**، واستقر بهم الأمر، واتسع لهم الرزق، **أخذ عقلهم يتفلسف في الدين.**" أخذوا ينظرون ويبحثون بعد أن كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره. بحثوا الآيات التي ظاهرها الخلاف بحثا مستفيضا. اختلفوا وتجادلوا حول الحجج والبراهين، فكان هذا الخلاف أهم منبع من منابع علم الكلام. ولا شك أننا لم ننس الخلافات السياسية التي نشبت منذ وفاة النبي "الذي لم يعين من يخلفه، و لم ينص على نظام يتبع في اختيار الخليفة." فاختلف المهاجرون والأنصار. تلافى أبو بكر الخطأ فعهد لعمر، واجتهد عمر فاتبع أسلوبا ثالثا. **كانت كلها مسائل سياسية، فالدين لم يضع نظاما للحكم.** لم يتعامل المسلمون الأوائل فقهيا مع الموضوع، لا اعتبروا **المسكوت عنه** مباحا، ولا حتى اعتبروه من شؤون دنيانا.[٤] مع ذلك اصطبغت قضية الخلافة، لحكمة لا يعلمها غير علام الغيوب، بصبغة دينية خالصة. **أصبح كل حزب فرقة دينية، وكل مذهب سياسي مذهباً طائفياً.** حل التشكيك في العقيدة محل الحوار. وكان هذا الصراع، الذي عرضنا له في الفصل السابق، مصدرا ثالثا من مصادر علم الكلام. هذه هي الأسباب الداخلية الثلاثة التي أضاف إليها المعتزلة سببا خارجيا، عندما تصدوا لمن دخلوا الإسلام برواسبهم العقائدية: البراهمة والمانوية والزرادشتية إلى آخره، إلى جوار اليهود والنصارى الدارسين للفلسفة اليونانية. استعمل المعتزلة المنطق، ودرسوا الفلسفة للرد على هؤلاء. قرأ النظام وأبو الهذيل العلاف أرسطو. تحدثوا، هم

وغيرهم، في الطفرة والتوالد والجَوْهَر والعَرَض وغيرها من البحوث، الأمر الذي أدى إلى تضخم علم الكلام.

لا يعيش الدين والفكر بمعزل عن المجتمع والناس. "ولقد تابع انجلز أشكال المعارضة الثورية لإقطاعية القرون الوسطى كلها فوجد أن الظروف الزمنية كانت تظهر هذه المعارضة حينا في شكل تصوف، وحينا في شكل هرطقات سافرة، وحينا في شكل انتفاضة مسلحة."[٥] هكذا لا يسعنا النظر إلى نشوء علم الكلام فقط من خلال الانتفاضات المسلحة للاستيلاء على الخلافة، بل ومن خلال الصراع على المكاسب المادية التي حققها منصب الخلافة لطبقة معينة، تمكنت من إقامة الدولة العربية في القرون الوسطى، التي يدعمها شكل اقتصادي اجتماعي يتفق ومصالح هذه الطبقة. لم يعد في مقدور النظريات المتصارعة الأولى – أمويين، شيعة، خوارج – أن تظل جامدة. كان "التغيير الدائم هو الجانب الثوري الأساسي لديالكتيك هذه العلاقة." بدأ الكلام أول الأمر في مسألة الجبر، شكلا معبرا عن تراكمات النقمة الاجتماعية التي عمت عبيد الشام والفلاحين الأتراك وفقراء ومعدمي المدن. في هذا الوقت كانت مدرسة الحسن البصري ومن خرج منها من فقهاء وعلماء بارزين أمثال واصل بن عطاء ومعبد الجهني يتحدون جبرية الدوائر المسيطرة اقتصاديا وسياسيا. عبرت هذه المدرسة عن مسائل جديدة توزعت بين الفقه وأصول الفقه، وأحيانا التصوف والفلسفة وعلوم الطبيعة، دون ترابط بينها ولا تحديد لهويتها العلمية. وعندما بلغ الفكر الإسلامي مرحلة القدرة على التحديد والتمييز، انتقلت هذه المباحث وصنفت علما مستقلا باسم **علم الكلام**.

علم الكلام علم مستقل بذاته يبحث في شؤون العقائد. يخطئ من يقول إنه علم إسلامي بحت لم يتأثر بفلسفة اليونان وسائر الأديان، ويخطئ من يقول إنه وليد الفلسفة اليونانية وحدها، لأنه علم أساسه الإسلام. **هو العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلة العقلية**، ويرد على المخالفين. اشتغل به المعتزلة. وسمي علم الكلام لأن أول مسألة دار حولها الخلاف كانت مسألة كلام الله وخلق القرآن، أو لأن مبناه كلام صرف في المناظرة على العقائد، أو لأنه أشبه بالمنطق في طرق استدلاله على أصول الدين، فوُضع للأول اسم مرادف للثاني.[٦] يقول أحمد أمين، "الظاهر أن إطلاق هذا الاسم كان في العصر العباسي، وعلى الأرجح في عصر المأمون."[٧] تستحق علاقة المأمون بالمعتزلة، أو بالأحرى علاقة المعتزلة بالسلطة، وقفة منا. أصبح مذهب المعتزلة، الذي اعتنقه الجالس على العرش، المذهب الرسمي لدولة الخلافة طيلة ثلاثة عهود عباسية استغرقت ستة عشر عاما.[٨] ظل هذا الأمر يدرس طويلا من منظور مثالي ذاتي فحواه أن المأمون كان مثقفا حر التفكير، وأن الاعتزال كان أقرب المذاهب إلى نفسه. كما ذهب البعض إلى أن تأييد المأمون لهم كان لضمان كسب الشيعة الزيدية إلى

جانبه، وكانوا من أشد أتباع المعتزلة. كما لم يقصّر أهل السنة والجماعة، لأسباب سلفية، في نشر مقولة إن تخلي المعتزلة عن معارضتهم الفكرية لسلطة الدولة إنما كان ليشجعوها على اضطهاد خصومهم السنة. مع احترامنا لكل هذه الآراء، ومع عدم إنكار الصفات الإيجابية التي تحلى بها المأمون ولا دور الفرد في التاريخ، إلا أن هذه الدعاوى إن كانت سبب سيادة الاعتزال في عهده فهي لا تستطيع تفسير دوام مذهب المعتزلة في خلافتي المعتصم والواثق، مع أنه لم يكن لأحد منهما أي من ميزات المأمون الشخصية والفكرية، خاصة أخذ الدولة برأي المعتزلة في خلق القرآن، رغم عدم ترحيب الرأي العام المحافظ وفقهاء السنة بهذا الرأي. الحقيقة أن الظروف التاريخية في نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الهجريين هي التي ساعدت المأمون على تولي السلطة إثر "صراع دموي بين زعامات القوى الإقطاعية وأمرائها التي كانت تؤيد أخاه الأمين، والقوى الأخرى الممثلة لاقتصاد المدينة بالإضافة إلى أصحاب الأفكار الحرة من مثقفيها." كانت القوى الإقطاعية وعلى رأسها الفضل بن الربيع تؤيد الأمين،[٩] "فإن الفضل بن الربيع...رأى أن الخلافة إن أفضت إلى المأمون يوما وهو حي، لم يبق عليه."[١٠] كان انتصار طاهر بن الحسين، قائد قوات المأمون على الخليفة الأمين وقتله، انتصارا لاقتصاد المدينة خاصة بغداد التي بعد أن أصبحت حاضرة الخلافة وملتقى طرق التجارة بين الشرق والغرب، ازدهرت وازدهر عهد المأمون. لم يتخلَ المعتزلة عن موقف المعارضة الثورية، بل كان الإطار الأيديولوجي التجاري الحرفي المديني في دولة الخلافة هو الذي تبنى علم الكلام المعتزلي، بعد سقوط سلطة الطبقة الحاكمة الإقطاعية الريفية. لم يؤيد المعتزلة أبدا خلافة ولا تخلوا عن موقف المعارضة الثورية، قبل عصر المأمون، إلا نادراً ولأسباب موضوعية. أيدوا الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠٢هـ) لأنه كما قال أبو علي الجبائي: ما كان عمر بن عبد العزيز إماما بالتفويض المتقدم [الوراثة] لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل. كما أيدوا الخلافة القصيرة ليزيد بن الوليد (خمسة أشهر من سنة ١٢٦ هـ) لأنه كان معتزليا. لهذا وجب الدخول بعمق أكثر في علم الكلام المعتزلي.

يختلف منهج المتكلمين عامة في البحث والتقرير والتدليل عن منهج الصحابة والتابعين وكل السلفيين في التعامل مع القرآن والحديث. المعتزلة آمنوا بالله وما جاء به الرسول بالأدلة العقلية المنطقية. نقلوا الوضع من الفطرة والعاطفة إلى دائرة العقل والنظر. سواء بالنسبة لوحدة الذات الإلهية، أو في مجال اختيار الإنسان لأفعاله، أو تأويل ما يظهر بين الآيات من اختلاف. الفكر المعتزلي يقوم على مبدأ التنزيه المطلق للذات الإلهية، وبالتالي وحدانية الحقيقة الدينية، أي الشريعة ذات المصدر الإلهي الأوحد. هو في نفس الوقت **مفهوم التوحيد الرسمي**. مفهوم التوحيد هو الأساس لأيديولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الإسلامية. إلا أن دولة الإسلام تضع نفسها في مكان

الممثل الشرعي الوحيد للنظام الذي تحدده الشريعة الإلهية، التي لم تحدد و لم تضع نظاما لحكم كما سبق أن ذكرنا. على هذا الأساس أقاموا قضية منطقية لا فكاك منها، مهما حاولوا ومهما تحايلوا.

أولا، النظام السياسي الاجتماعي الذي تؤيده الشريعة هو نظام دولة الخلافة.

ثانيا، الشريعة التي تؤيد هذا النظام شريعة إلهية، وبالتالي مقدسة.

ثالثا، النتيجة المنطقية أن نظام حكم الخلافة نظام مقدس يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة.

ليس هنالك من تكييف قانوني للاعتراض عليها أو الخروج عن طاعتها، ناهيك عن الثورة ضدها، غير الكفر والهرطقة والتجديف، لكونه اعتراضاً على حكم الله، وخروجاً عن الطاعة لأولي الأمر التي فرضها الله. لهذا فإن المعتزلة عندما شدوا على معارضيهم بسيف السلطة زمن المأمون، كانوا يذيقونهم ما سبق أن أذاقوهم. صحيح أنهم كانوا يواجهون الثورة المضادة لنظامهم التقدمي، كانوا ينتصرون لأمر الله الذي يجريه **الإمام العادل**، غير أن المشكلة أن هذه السياسة القمعية، وإن كانت منطقية، إلا أنها ارتبطت بمذهب المعتزلة الكلامي، شاؤوا أم أبوا. لم تكن المسألة منوطة بمشيئتهم، ولا منوطة بما إذا كان الفكر المعتزلي صحيحا أم غير صحيح. القضية تكمن في الدلالة الأيديولوجية لعلم الكلام المعتزلي وعلاقته بدولة الخلافة الإسلامية. إن دولتهم، هم أيضا، هي دولة الشريعة الحقة التي يجب عدم الخروج عليها. أما إذا نظرنا إلى الفكر المعتزلي من خلال منهجه العقلاني فإنه يبقى لعلم الكلام المعتزلي وجهه التقدمي الواضح، لأثره البالغ في زعزعة الأيديولوجية السلفية في عصره. على الأقل من خلال مسؤولية الإمام عن تصرفاته. إن أخطأ يصبح جائرا ويصح فيه العزل..حتى ولو كان معتزليا.

انطلق المتكلمة من قواعد الإيمان وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها "عقليا كما برهن القرآن عليها وجدانيا." هذا هو الفارق بين علم الكلام والفلسفة. الفلاسفة يبحثون المسائل بحثا مجردا. يبدؤون من افتراض خلو عقلهم من أي مؤثرات أو معتقدات، ثم يأخذون في النظر خطوة خطوة منتظرين ما يؤدي إليه البرهان، حتى يصلوا إلى نتيجة كائنة ما كانت فيعتقدونها. غير أن **التجرد التام من النشأة والبيئة مستحيل**. هكذا يقف المتكلم موقف المحامي المؤمن بصحة قضيته، بينما يقف الفيلسوف موقف القاضي العادل يبحث ويمحص ويزن الحجج بميزان دقيق، قبل أن يُكَوّن رأيه ويصدر حكمه. يقول ابن خلدون إن "نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد. وبالجملة فموضوع علم

الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية."(١١) وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بعلم الكلام، سلموا بمقولات دينية لا يمكن إقامة برهان على صحتها أو بطلانها، مثل قول ابن سينا "أما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة. وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فلينظر فيها وليرجع في أحواله إليها."(١٢) المتكلمة حاججوا خصومهم ودافعوا عن عقيدتهم. أما الفلاسفة، خاصة الأولين، فوقفوا عند الحقائق أو ما اعتقدوه حقائق، وبرهنوا عليها دونما دخول في مناقشة الآراء المخالفة والرد عليها. "لهذا كان الفلاسفة يرمون المتكلمة بأنهم أهل سفسطة وجدل." قال أبو حيان التوحيدي، "قلت لأبي سليمان: ما الفرق بين طريقة المتكلمين والفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكل تمييز وعقل وفهم. طريقتهم مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء، والاعتماد على الجدل...."(١٣) ظلت الفروق الموضوعية واضحة بين الطرفين، رغم وضوح طابع النظر الفلسفي عند المعتزلة من حيث اعتماد العقل والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة. تبنت مدرسة البصرة المعتزلية مقالة أبي هاشم الجبائي البصري أن "الكليات [المفاهيم] ذات وجود خارجي، وإن الشك أساس المعرفة، لأن النظر العقلي من غير أن يسبقه شك تحصيل للحاصل وهذا محال."(١٤) كما تبنت مدرسة بغداد مقالة معمر بن عباد السلمي في المعاني Conceptualism: "العَرَض لا يقوم بالمحل إلا لمعنى. الأشياء تختلف وتتماثل لمعنى، فالحركة تخالف السكون لمعنى يقتضي المخالفة."(١٥) كذلك قال معمر، "الإنسان جوهر علاقته بالبدن علاقة التدبير والتصريف." هذه المسائل، بحكم طبيعتها وأصلها، مسائل فلسفية، مما يؤكد اطلاع المتكلمين القدماء على الفلسفة اليونانية. ذهب الشهرستاني إلى أن واصل بن عطاء قرأ الفلسفة، ومن المحدثين ذهب أحمد أمين إلى أن أبا الهذيل العلاف يرجع إليه الفضل في تطعيم مبادئ المعتزلة بالفلسفة، وذهب آخرون إلى أن العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة. ولا يمكن أخذ هذا الكلام على علاته، لأن علم الكلام نشأ تدريجيا. علاقته بالفلسفة نشأت بمرور الزمن. ربما كان المعتزلة الوسيط المبدع، إلا أن المتأخرين منهم في القرنين السابع والثامن الهجريين هم الذين أخذوا يطورون العلاقة بين علم الكلام والفلسفة. استمدوا من ترتيب أرسطو لأبحاثه طريقة ترتيب أبحاثهم الكلامية. ورغم كونه تطويرا شكليا إلا أنه لا يخلو من دلالة. إلا أن هذه العلاقة الشكلية هي التي توضح لنا حالة العداء والخصومة بين علم الكلام الما بعد المعتزلة والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها من حركة إخوان الصفاء حتى فلسفة ابن رشد. لأن علم الكلام عندما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية، متوافقا مع الفكر الفلسفي من حيث إطلاق العقل في مجالات التفكير، وتحصيل المعرفة حتى فيما وراء

الطبيعة، كان من الطبيعي أن يتخلى للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي الإسلامي، لأنه "استوفى حاجة وجوده، واستنفد مهماته التاريخية وحان الوقت ليتحول لكيفية فلسفية خالصة." إلا أن ظهور المذهب الكلامي الأشعري المساند للسلطة الحاكمة والردة المحافظة، في عهد الخليفة العباسي المتوكل، أدى إلى إحلال علم الكلام الأشعري، ليس مكان علم الكلام المعتزلي فحسب، بل مكان الحركة الفلسفية المستقلة كلها. عاد علم الكلام الأشعري إلى السلفية الجامدة لهدم البناء العقلاني الذي أقامه الفكر المعتزلي من وراء قناع عقلاني لا يتجاوز الشكل المحض. هو ما سبق أن أسميته استعمال العقل لهدم العقل. كان الصراع بين علم الكلام الأشعري والفلسفة صراعا بين الأيديولوجية الرسمية التجارية الإقطاعية وأيديولوجية الفئات الاجتماعية المسحوقة المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية. عانت الفلسفة كافة صنوف الاضطهاد طيلة قرون، بدأ من مصادرة وإتلاف مؤلفات المفكرين، إلى السجن والنفي وربما القتل. وأخذت ظلمات الليل ترخي سدولها مع بداية تغييب العقل.

القرامطة والزنج..الإسبان والصليبيون..شيخوخة نظام

شهدت الفلسفة ازدهارا ملحوظا بين عامي ١٥٠ و٤٥٠ هجرية قبل أن تواجه برفض الجسد الاجتماعي الثقافي الخاضع للأيديولوجيا الأرثوذكسية – السلفية والشيعية. حدث الازدهار لأن العلوم لم تكن منفصلة عن الفلسفة، لا عند الإغريق ولا عند العرب في العصور الوسطى. ارتبط الفيزيك عند أرسطو بالميتافيزيك، وكذلك الطب عند أبقراط، وجالينوس المعروف جدا عند العرب.(١٦) كان الطب جزءا لا يتجزأ من الفلسفة. الفيلسوف ابن سينا هو واضع «كتاب الشفاء»، وازدهر علم الكيمياء على يد الفيلسوف جابر بن حيان. كما شهدت علوم الرياضيات والفلك والنبات والصيدلة والحيوان والجغرافيا والفراسة وعلم الجسد النفسي ازدهارا ونموا لدى العرب رغم ارتباطها بالفلسفة. "راح الغرب اللاتيني المسيحي يستفيد منه بدءا من القرن الثاني عشر الميلادي."(١٧) القرآن حث المؤمنين على النظر في العوالم المخلوقة حتى يعرفوا مدى عظمة الله. وبناء الدولة القوية كان يدعوهم للتسلح بالمعرفة. تمركز نشاط العلماء في العواصم الكبرى دمشق وبغداد والقاهرة وأصفهان وحلب والقيروان وفاس وقرطبة. عاش هذا الازدهار المرتبط بالفلسفة في ظل البلاطات الكبرى للملوك والأمراء. يقول محمد أركون، "وما دامت الإمبراطورية تتمتع بقوة سياسية وسيطرة على التجارة، فإن البرجوازية التجارية استطاعت المحافظة على مستوى العرض والطلب فيما يخص المعرفة والثقافة." ويقوم الباحثون، حتى الآن، بتتبع سلاسل نقل النصوص الفكرية الفلسفية من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، ومن العربية إلى اللاتينية. ويسارعون للفصل بين انتصار السلفية وتصفية كل موقف فلسفي. الجدير بالذكر أن سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فكري ما أو مؤلفات

كاتب ما تبقى شيئا يستحيل فهمه داخل إطار التفكير التقليدي الذي يتبع خطا زمنيا مستقيما مرتبطا بالأحداث المشهورة. لهذا يتحدثون عن إغلاق باب الاجتهاد كما لو كان خلافا بين منهجين ومفهومين فلسفيين مختلفين متعلقين بمكانة الفكر داخل البيئة الاجتماعية. "إنهم، أعني التقليديين من مسلمين ومستشرقين يوحون لنا بأن ضغط العلماء هو الذي قرر وحده ممارسة الاجتهاد أو إغلاقه، أي فرض التقليد. في الواقع إن العلماء من رجال الدين كانوا يعكسون المتطلبات الأيديولوجية لطبقة معينة وفئة معينة أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيبتهم الفكرية الصرفة توجها عاما للفكر."(١٨) لعل هذه الرؤية توضح لنا الأجواء التي أحاطت بالمعتزلة أيام المأمون. كذلك جو قرطبة أيام ابن رشد "الذي كان أكثر تحيزا للفلسفة، نسبيا، عن بلاط الموحدين في مراكش." رغم حرص السلطة على السيادة العقائدية لدعم سيطرتها، لم يكن التوتر والصراع المستمر بين الفكر الإسلامي السلفي وبين العقل المنفتح على العلوم يعكس صراعا بين طبقات وفئات اجتماعية ذات مصالح متناقضة فحسب، بل كان تعبيرا عن مدى ما وصلت إليه السلطة من ضعف أو قوة. فتحت الإمبراطورية الإسلامية أبواب الازدهار الفكري والعلمي، كلاما وفلسفة، وهي في مجدها وأوج عظمتها. ولم يكن المتوكل هو الذي أوقف هذا المد المعتزلي وأطلق الجزر الأشعري، وإنما السبب كان بداية ظهور التصدع في الإمبراطورية. ظهور الأخطار التي أحدقت بحياة المدن كانت السبب. هدد الصراع مع المحيط البدوي والريفي مدن التجارة التي ازدهر فيها العلم. حوالي منتصف القرن الثالث الهجري كان المعتزلة قد أمضوا ١٢٥ عاما يؤدون دورهم الهام في إخصاب بذور الفكر الفلسفي. ومع استكمال الفكر الكلامي نضوجه في ظل صراعات المجتمع الإسلامي كان الفكر الفلسفي يتخذ لنفسه مسارا مستقلا. ولما كان العصر العباسي زاخرا بشتى أنواع المتناقضات والمفارقات في ظروف بالغة التعقيد تطلب الأمر شكلا أعلى من الكلام اللاهوتي للتعبير عن مجمل الوعي النظري والصراع الفكري المصاحب لحركات التمرد والهبات الشعبية التي اجتاحت مصر والعراق وبعض مناطق الجزيرة العربية. اجتاحت جموع الكادحين والبسطاء والمستضعفين الساحات، بمختلف الألوان المذهبية (دينية وفلسفية) تطالب بأبسط الحقوق التي نصت عليها الشريعة. غطت ثورة الزنج وثورة القرامطة والثورة البابكية القرن الثالث. بلغت هذه الثورات من الخطورة حد تهديد النظام الاجتماعي للدولة. تحول النظام الإقطاعي الذي أقامه الأمويون إلى حكم مطلق لطبقة حاكمة باسم الإسلام تملك وحدها الأرض، وهي المستثمر الأعظم في التجارة. كان حتما أن يحدث هذا التحول الانفجار في القرن الثالث. أرهق العمل المضني الفلاحين، أثقلت الضرائب كاهل الناس ولاحقتهم قسوة الجباة، فهجروا الأرض لتتلقفهم البطالة في مدن التسول.

ثار البابكيون (٢٠٢ – ٢٢٣ هـ) ثورة اجتماعية طبقية، رغم ما ألصق بهم من أسباب مذهبية وقومية.(١٩) وضح موقفهم الطبقي من التفاف الفلاحين الواسع حولهم. شملت حركتهم أقنان الأرض الفرس والأرمن والأكراد والروم وقبائل ما وراء القفقاس. تمردوا على حصر الملكية في الدهاقين والخانات.(٢٠) لهذا قام برنامجهم الثوري على نزع ملكية الإقطاعيات من الذين اغتصبوها وتوزيعها على الفلاحين المحتاجين. ولم ترصد المراجع التاريخية أي زرادشتية أو مزدكية في نصوص هذه الثورة، كما ورد في بعض الكتب التقليدية.(٢١)

ارتبطت ثورة الزنج (٢٥٥ –٢٧٠ هـ) التي اندلعت في البصرة بأبشع صور الاستغلال الإقطاعي. نزعت الدولة الأراضي، مهما صغرت، من مالكيها ليحولها التجار المستثمرون إلى إقطاعيات زراعية كبيرة استوردوا لها أيدي عاملة من زنوج شرق إفريقيا بأعداد هائلة. كانت أكبر كتلة بشرية من هؤلاء العبيد في البصرة، وهناك اندلعت الثورة. "عملوا تحت وطأة أقسى ظروف العمل، وأسوأ أحوال المعيشة والشروط الصحية. يفتك بهم انتشار الأوبئة، ويسحق آدميتهم عسف المشرفين. لم يكد يظهر علي بن محمد داعيا وقائدا للتمرد حتى لبوا جميعا النداء." هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة بما اكتسحت من مدن وقرى وأراضٍ خلال خمسة عشر عاما، بما هزمت من جيوش الدولة، بما هددت به النظام القائم من أخطار، وبما عطلت من فعاليات اقتصادية. أجمعت المراجع على ما اتصف به قائد الثورة من شجاعة وقدرة تنظيمية، جعلت من هذه الثورة إحدى الانتفاضات المتميزة في تاريخ الصراع الاجتماعي، رغم ارتكابها أخطاء لم يكن تجنبها في تلك الظروف التاريخية ممكناً. ولم تكن ثورة عنصرية بين سود وبيض، كان قائدها علي ومساعدوه علي بن أبان ويحيى بن محمد ومحمد بن مسلم والكثير من العرب والفلاحين من البيض. كانت الانتفاضة في حاجة لبرنامج يوضح أهدافها، إلا أن ثغرة فكرية بين جماهيرها وقيادتها كانت سبب ضياع نص يعلن مضمونها الثوري الاجتماعي. القائد الشجاع لم يكن مؤهلا لوضع البرنامج، فالطبري وجده مغامرا، والزنج كانوا متخلفين اجتماعيا وذهنيا بحيث لا يستطيعون صياغة برنامج.(٢٢) هكذا قالوا، لكن أحدا لا يتعرض لسبب التخلف الاجتماعي والعقلي.

لم تكد تمضي عشر سنوات على ثورة الزنج حتى هبت ثورة القرامطة (٢٦٤ هـ) التي أشعلها الفلاح الكادح حمدان قرمط، من قرية مجاورة للكوفة. بدأ إسماعيليا، إلا أنه قاد حركة **المؤمنون المنصورون بالله الناصرون لدينه والمصلحون في الأرض.** اختفت من الوجود مؤلفات القرامطة، شأن كل من عارض الخلافة، مع أنها حركة ذات مبادئ وبرنامج. لم يبقَ غير كتابات الخصوم. مع هذا نستطيع أن نقول إنها لم تكن إسماعيلية. انتشارها في العراق والشام حتى بلغت اليمن؛ استقطابها

جموع الفلاحين والبسطاء والكسبة المعدمين؛ قيام جيش مسلح قوي يواجه بندية وبسالة جيش الخلافة؛ إقامة جمهورية في البحرين تجسد أحلام المستغلين والمعذبين في الأرض، كل هذا يقطع بأنها لم تكن إسماعيلية. عاشت هذه الجمهورية العربية المستقلة ذات السيادة عشر سنوات. تجربة فريدة "من حيث موقعها المكاني والزمني ومضمونها الثوري." انتشرت دعوتهم في نواحي الكوفة بين من سماهم البغدادي **مضرب الأمثال في الفقر**، ومن سماهم أبو الفضل الدمشقي **أكثر الأحرار فقرا**. تنظيم سري حديدي تحرك بدقة وفعالية وإصرار، مع جهاز اتصال بالأعضاء والمنظمات مستمر ومحكم. يعاون حمدان قرمط اثنا عشر داعية. يدعم التنظيم الثوري جهاز مالي يجمع المساعدات من الأنصار القادرين ويدير الممتلكات التي تبرع بها أصحابها لنصرة الدعوة، ليخلق طاقة إنتاجية يوزع دخلها على الفقراء حسب حاجتهم. بنوا قلعة قرب الكوفة (٢٧٧ هـ) سميت دار الهجرة، وسلحوا الأتباع وفرضوا الهيبة. بدأت المعارك الحقيقية في عهد المعتضد (٢٨٧ هـ). دارت المعارك في العراق حتى وسعوها بفتح جبهة جديدة في الشام (٢٨٩ هـ). اهتزت أركان الخلافة عندما تمكن أبو سعيد الجنابي من تعبئة كافة سكان البحرين، حضرا وبادية، "مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية."[٢٣] لكم تثير أحلام السعادة، في هذه الدنيا، الحماس الثوري في النفوس الظامئة التي لم تعد تصبر على انتظار السعادة الأبدية، الموعود بها الأتقياء في عالم آخر. في جمهورية السعادة المنشودة، على جبهة البحرين، تمركزت المواجهة المسلحة بين القرامطة والدولة. منيت الخلافة فيها بالفشل الذريع، حتى استقلت جمهورية البحرين تماما في عهد سليمان أبي طاهر، أحد أبناء الجنابي. نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط وكانت مختلفة تماما. كانت أقرب إلى العلمانية المعاصرة. تبنوا فلسفة عقلية "تقوم على تأليه العقل أو عقلنة الله." ألغوا كافة الطقوس والشعائر الدينية، وقالوا إن الله هو العقل الأعلى، أو الحكمة العليا. مع ذلك قال ناصر خسرو، الرحالة صاحب «السفرنامة»، إنه رأى مسجدا في الأحساء، وأنهم "لا يمنعون أحدا من الصلاة، أما هم فلا يقيمونها." اختلف نظام الجمهورية السياسي تماما عن الخلافة. مجلس **عقدانية** هو القيادة الجماعية من ستة أشخاص. مواطنو الجمهورية ينتخبون هذا المجلس من أسرة أبي طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم من القيادات العليا في تنظيم الحركة. قرارات المجلس في شؤون الجمهورية بالإجماع. ألغى المجلس ضرائب الأراضي وكافة الرسوم، ووضع نظاما ضرائبيا لا يرهق المواطنين: ضرائب على السفن المارة بالخليج وأهل عُمان والحجاج القاصدين مكة والمدينة وصيد اللؤلؤ. ورد في «سفر نامة» خسرو "الشعب هناك لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا أعشاراً. حين يصيب أحدهم فقر أو يقع تحت دين، تسلفه العقدانية دون فائدة... في الأحساء طواحين للحكومة تطحن للناس قمحهم دون أجر. لم يبق في البلاد فقير."

بات واضحا مدى عجز سلطة الخلافة. أدى هذا الضعف إلى تغلغل النفوذ التركي في مختلف مرافق الدولة، الأمر الذي أصبح مصدر نقمة الجماهير الشعبية. قام هؤلاء الأتراك، دون حسيب ولا رقيب، بمأسسة نظام إقطاع لامركزي، يكتفون فيه بتقديم الرشاوى لمركز السلطة في دار الخلافة. ثم تدخلوا في شؤون الدولة حتى أخذوا يعينون هذا الخليفة بدلا من ذاك، وأحيانا تصفية الخليفة. وحتى نعرف كيف تصدى التراث لهذه الظواهر، أقول إن الطبري نفسه لم يحاول النفاذ إلى ما وراء الظاهرة، ولا حتى ذكر الترك صراحة، ولا يظهر هذا إلا بشكل غير مباشر. "فقد الخلفاء الثقة في الفرس والعرب، وكانت أم الخليفة تركية، فاستعملوا الترك في الجيش والإدارة." أضيفت إلى المظالم سوء الإدارة وشراهة الحكام الجدد، فتعمقت النقمة وبرزت الاستجابة لكل بادرة تمرد.

كانت كل هذه الحركات اجتماعية طبقية، لم ترفع أبدا أي شعارات قومية غير عربية. ربما طرحوا أفكارا دينية لأسباب تعبوية، إلا أن أفكارهم كانت في مجملها ذات إطار فلسفي لا يحجب مضمونها الاجتماعي. جور الحاكم وفقر المحكوم وبشاعة استغلال الطبقة المستفيدة بالسلطة المستترة بالعقيدة هو الذي فت في عضد الدولة، ودمر الإمبراطورية حتى أخذت تتصدع. عندها أخذ البحث العلمي يتراجع والنشاط الفكري يقمع، حتى تخلو الساحة للخطاب التعبوي والحشد الأيديولوجي للكفاح في سبيل إنقاذ الخلافة. صُمّت الآذان عن دعاوى الإصلاح، عمت العيون عن طريق الخلاص، وغابت العقول عن أبسط ما ورد في صحيح الدين: لا ضرر ولا ضرار، دفع مضرة خير من جلب منفعة. كل هذا من أجل أصحاب السلطة. **كلما اهتزت الأرض تحت أقدامهم، كلما تصدعت الجدران من حولهم، كلما ازدادوا انغلاقا وأطلقوا صيحات الخوف على الدين وعلى الشريعة، وهم يعنون المال والسلطة.** لكي يقاوموا استرجاع الفرنجة لإسبانيا والحملات الصليبية في فلسطين، وهجمة العشائر التركية والمغولية على منطقة إيران – العراق، لزم عليهم أن يتجمعوا حول إسلام أرثوذكسي صارم في جموده، لكن فعال في التعبئة والحشد. عندئذ بدأت تنتشر التعاليم المدرسية التقليدية في الزوايا. كما ابتدأ الدين الشعبي ينتشر في الريف تحت إشراف المرابطين (في المغرب) و الأولياء الصالحين (في المشرق). "وقد راحت هذه المتغيرات الاجتماعية والأيديولوجية تُعَدّل جذريا من شروط الفعالية العلمية والفكرية." كان يجب أن يتقلص العقل ويضيق الأفق حتى تسيطر الدولة السلفية المهددة بالاضمحلال الذاتي والمهددة بالصحوة الأوروبية بعد ليل العصور الوسطى الطويل. كان علم الكلام المعتزلي خط دفاع الدولة الإسلامية الأخير، مزهوا بالعقل في عصر نهضة الفكر والعلوم. كان علم الكلام المعتزلي علما إسلاميا منفتحا على المستقبل. لكن جاء علم الكلام الأشعري مستعيدا الانغلاق السلفي وراء قناع عقلاني لهدم ونسف كل بناء عقلاني دعما للسلطة المقدسة التي

لا تناقش. هكذا طولب الورّاقون في بغداد (٢٧٧ هـ) أن يقسموا ألا ينسخوا كتابا في الفلسفة، مما أدى إلى هجر النساخ مهنتهم.[٢٤] شمل عداء الفلسفة كل ما يدخل في مجال العلم. تروي «الأغاني» أن أبا زيد البلخي اتهم بالإلحاد لمجرد أنه كان قائما بجمع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في تصنيفها طريقة الفلاسفة. أصبحت الهندسة مثارا للشك لأنها تمهد للفلسفة، وأن أشكالها "تثير القلق وتدين صاحبها بالزندقة."

كان علم الكلام المعتزلي، ولا زال، علما إسلاميا مؤمنا بالله ورسوله، وأن لا تناقض بين العقل والإيمان. إلا أن السلطة الاستبدادية، المساندة لعلم الكلام الأشعري، رفضت العقلانية لمجرد أنها ارتطمت بنظام الخلافة المطلق. لم ينزهوا ذات الله عن الصفات ونزهوا الخلافة عن المسؤولية، فيا لها من مفارقة. الخليفة مقدس لأنه قوام على الشريعة والشريعة مقدسة، فهو لا ينطق عن الهوى. هكذا أخذ المجتمع العربي الإسلامي ينهار اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا، بينما أخذت بذور النهضة الأوروبية تنمو في مناخ التقدم الذي أخذت طلائعه تشرق منذ نهاية القرون الوسطى كنتيجة للإصلاح الديني وعصر النهضة. أما نحن فقد حيا مؤرخنا العظيم ابن خلدون خلودنا للنعاس الطويل، "علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا."[٢٥] ولست أدري إن كان ساخرا أم خائفا، فالمعنى في بطن الشاعر.

الكندي..مثالية موضوعية

تركت موجة الثورات والانتفاضات، التي أشرنا إليها، الدولة الإسلامية عاجزة عن فرض سيطرتها، أو فرض إطارها اللاهوتي على الأفكار الجديدة: أفكار عصر الصحوة الجماهيرية والحركات الاجتماعية الثورية؛ عصر التفاعل بين الثقافات الإسلامية في مرحلة نموها وبين علوم الأوائل الطبيعية والفلسفية، التي أدت بالفكر العقلاني إلى أن "يحاول تخطي التوجه اللاهوتي التراثي الظاهر منه والخفي."[٢٦] فما كان من الممكن في هذا المناخ إلا أن يستقل الفكر الفلسفي عن الإطار اللاهوتي المعتزلي.

أعتبر الكندي فيلسوف العرب الأول ومؤسس الفلسفة العربية، مع أن المعتزلة كانوا من المؤسسين.[٢٧] إلا أن أهمية الكندي تكمن في أنه صاحب تيار فكري جديد ""نابع من ظروف مرحلته الاجتماعية التاريخية. ومعبر عن اتجاه الفكر الفلسفي العربي للانفصال عن اللاهوت." لم يكن منهج الكندي الجديد فلسفة يونانية بلغة عربية. كان الشكل العربي الإسلامي الذي اقتضته حاجة المجتمع،

واستفاد من ترجمة الفلسفة اليونانية للعربية ومن التفاعل مع ثقافات الشعوب التي اندمجت في المجتمع الإسلامي وكونت الخريطة الاجتماعية لدولة الخلافة. يقول حسين مروه إن الكندي كان مرتبطا إيمانيا وأيديولوجيا بأصول العقائد الإسلامية، وإن ارتباطه الأيديولوجي نبع من كونه سليل أسرة نبلاء، وكان أبوه أمير الكوفة ممثلا للخليفة العباسي. توثقت علاقاته مع بلاط الخليفة في عهدي المأمون والمعتصم. ثراؤه وعلاقاته جعلت توجهه الأيديولوجي المحافظ يتصادم مع اتجاهه العلمي ونزعته الفلسفية العقلانية. انعكس هذا التصادم عنده فلسفيا واجتماعيا وفكريا بتداخل الإطار اللاهوتي مع الفلسفة البحتة. فقد وسع آفاق المعرفة الفلسفية وآفاق المعرفة الطبيعية النظرية والتجريبية بأن وضع قضية المعرفة في إطار تجاوز الإطار اللاهوتي، بعدم ربط المعرفة بالعلاقة بين الله والطبيعة، فتداخل الإطاران. عرف الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان." عمم موضوع الفلسفة ليشمل **حقائق الأشياء**، دون تحديد ولا تخصيص، كأشياء قائمة بذاتها "لا من حيث وسائل المعرفة الإلهية أو الميتافيريقية." كانت نقطة البدء تأسيس **نظرية العلة**، وتشكيل نظام من العلل المتسلسلة المترابطة بعلاقات فعل ورد فعل. "من العلة الأولى إلى العلل الهابطة الأخيرة التي تتجلى في أحداث الطبيعة والمجتمع." ولم يكن بمقدور الكندي، رغم إيمانه الشديد، أن يتنكر لتاريخ الفلسفة. قضية الموقف من الفكر الفلسفي العالمي كانت مطروحة منذ مشكلة خلق القرآن والتي احتدم فيها الصراع بين المعتزلة والسلفيين. رغب المعتزلة في الاستفادة من الفكر الفلسفي لتطوير علم الكلام، ورفض السلفيون الفلسفة بوصفها السبب في ظهور مشكلة **خلق القرآن** الملحدة، وكل هرطقة وزيغ في الإسلام. إلا أن الكندي وجد أن التراث الفلسفي العالمي "نتاجا بشريا مشتركا أسهمت في إنتاجه، خلال العصور، آلاف العقول من مختلف الأقوام والشعوب." قال إن رجال الدين ممثلو السلطان "معادون للفلسفة لا لغرض سوى المتاجرة بالدين دفاعا عن امتيازاتهم ومواقفهم الاجتماعية." لكنه عندما اقترب من علاقة الدين بالفلسفة اتسم موقفه بالتردد وعدم الحسم. أدى التداخل والازدواجية عند الكندي، ولأول مرة في الفكر الإسلامي، إلى ثنائية الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية. اضطرت الفلسفة العربية ، منذ استقلالها، للاعتراف بكلتا الحالتين، مع محاولة نفي التعارض بينهما. حاولت الفلسفة إزالة التعارض بين الحقيقتين، و لم تحاول التوفيق بينهما كما صنع المعتزلة.

كان الكندي فيلسوفا مثاليا. آمن بأن ليس هنالك حدود لسعي الإنسان للمعرفة. كان مفهومه للتراث الحضاري البشري علميا تقدميا، جعله ينحاز بجرأة وصراحة للفلسفة وحرية الفكر. إلا ما سبق أن أشرنا إليه من أن التداخل في فكره، بين اللاهوت والفلسفة، جعله محافظا في بعض مواقفه. لكن يذكر له دوما موقفه مع العقل ضد النقل. تذكر له أبحاثه حول تأثير الله في المادة، وكون

الطبيعة علة أولية لكل متحرك وساكن. عندما نفى التأثير الإلهي المباشر في المادة، كان يلتزم بقانون العلاقات السببية كقانون عام وشامل. ومواضيع أخرى كثيرة لا مجال لذكرها هنا، فموضوعنا ليس الفلسفة بل التمرد على كل ما يتعارض مع العقل ويعوق تقدم الإنسان. لهذا لا يمكننا مغادرة هذا المفكر الكبير قبل أن نقول إن تناقضات فكره الفلسفي ارتبطت بتناقضات مجتمعه. بل كان الفكر البشري في عصره يعاني أمثال تلك الصعوبات، بالذات العجز الموضوعي التاريخي عن رؤية قوانين الحركة الذاتية في المادة، مما ألجأ الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى إلى البحث خارج العالم، عن مصدر الحركة الملازمة لوجوده.

الزاهدون في المعصية

تعرض نصر حامد أبو زيد في دراسته الهامة «فلسفة التأويل» لتصحيح أوجه القصور في فهمنا للفلسفة الإسلامية. لأنه غالبا ما نظر إلى هذه الفلسفة، خاصة من المستشرقين، على أنها نتاج الأفكار الفلسفية العالمية، حتى أصبح دارس الفلسفة الإسلامية لا يعنى إلا بالبحث عن مدى الخطأ والصواب الذي وقع فيه الفيلسوف في فهم أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما. كما خضع كثير من الباحثين العرب والمسلمين، بدرجات متفاوتة، لمنظور المستشرقين وإن اختلفوا في النتائج. إلى جوار إنكار البعض الفلسفة الإسلامية، لأن الروح الإسلامية تنكر الذاتية وليست روحا فلسفية. ويخف هذا الإنكار نسبيا عند من يتخذون العقل مقياسا لتحديد ما هو فلسفي، فاستبعدوا التصوف فقط لأنه يعتمد على التجربة والذوق والحدس، لا على العقل. تيار ثالث رأى البحث عن الفلسفة الإسلامية "في علوم الفكر التي نشأت نشأة إسلامية خالصة" وحددوها بعلم الكلام وعلم أصول الفقه. هذا وقد أوضح نصر حامد أن كثيرا من الدراسات حاولت الجمع بين الوحي والفكر الأجنبي وواقع الظروف الاجتماعية السياسية التي نشأ فيها هذا الفكر، لتفسير نشأته الإسلامية. إلا أن المنظور الديني الذي ساد بعض هذه الدراسات انتهى "إلى إدانة تأويلات المتصوفة على أساس أنها ليس لها في القرآن نسب سوى التأويل المتعسف من جانب فلاسفة الصوفية."[٢٨] هذه النظرة للعلاقة بين الفكر والنص الديني هي التي حددت الموقف المتأزم مع الفلسفة عامة بما فيها الفلسفة الصوفية.

تمرد الإنسان العربي المسلم على الظلم الاجتماعي والازدراء بالقيم الإنسانية لم يقتصر على نهج واحد ولا أسلوب معين. ظهر خلال القرن الأول للهجرة شخصيات من الصحابة والتابعين زهدت الحياة، اعتزلت المجتمع وانسحبت من ميدان السياسة وتفرغت لعبادة الله. كان هذا نوعا من الاحتجاج السلبي على ما وجدوه مخالفا لصحيح العقيدة. لهذا وجب عدم الخلط بينهم وبين من

اعتزلوا الصراع إثر مقتل عثمان. اتخذ الزهد شكلا دينيا له جوهر اجتماعي معارض. لكن حركة الزهد استقطبت، بمضي الوقت، "أوساط المثقفين ومن مارسوا أعمالا سياسية وإدارية."[٢٩] تركز مضمونها المعارض على الأوضاع السياسية الاستبدادية التي أفرزها التمايز الطبقي الأموي الفاحش. يروى أنه حتى عبد الله بن عمر، الذي اعتزل الصراع أيام الفتنة، صرخ أيام الحجاج، "ما شبعت منذ مقتل عثمان!" لم يكن يشكو جوعا غذائيا، بل كان يعلن معارضته للظلم الاجتماعي السائد. الزهد ارتبط بالتمرد على السلطة. كان الحسن البصري زاهدا شديد الحزن. قال الجاحظ عن حزنه، "إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير أمر بضرب عنقه، وإذا ذكرت النار فكأنما لم تخلق إلا له!" انتاب الشرفاء إحساس بالذنب. تفشى كل ما نهى عنه الإسلام وهم عاجزون عن مقاومته. أرقتهم خشية أن يكون صمتهم ذنباً. فوجدوا في الزهد قهرا للنفس وتكفيرا عن الذنب. لهذا خرج البصري عن تحفظه عندما قال له معبد الجهني وعطاء بن يسار، "يا أبا سعيد...هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى. فيقول الحسن: كذب أعداء الله!" كان طبيعيا في ظل هذه الظروف أن تتعدد وتتصاعد مناسك الزهد لتبلغ حد الالتحاق بإحدى الانتفاضات المسلحة، كما فعل سعيد بن الجبير.[٣٠] لهذا لم يكن غريبا، في بدء النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، أن يظهر داود الطائي (١٦٥ هـ) الذي ابتعد عن الزهد التقليدي واقترب من التصوف، بأن ظهرت عليه "سمات ولاية ذات مضمون معارض." كما ظهر الفضيل بن عياض (١٨٧ هـ) الذي أبدى كرامات صوفية، مما دفع بزهاد آخرين لسلوك نفس السبيل. أعتقد أنني لم أعد في حاجة لتكرار أنني أطرح جانبا أي أخبار ذات طابع غيبي وأسطوري تروى في كتب الصوفية عن هذه الشخصية أو تلك. لم تكن هذه الظواهر في بدايتها إلا نوعا من إلقاء الحجارة في مياه الزهد الراكدة، التي فتحت الأبواب أمام أشكال من التصوف لم تكن معروفة. كانت رابعة العدوية مثلا صاحبة قصة مأساوية وحب فاشل مع قسوة عيش، كل هذا خلق فيها نوعا من "الحساسية المفرطة، تحولت إلى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني هائلة." المهم أنه ظهر عبر شخصيتها، في منتصف القرن الثاني، مفهوم **الحب الإلهي**، أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق.[٣١] وفي أواخر القرن الثاني الهجري ظهر معروف بن فيروز الكرخي الذي تكلم في **المعرفة**، وأنه كان حائزا **العلم اللدني**،[٣٢] الأمر الذي نرفضه، غير أن أهميته هي في وقوفه، حسب أقوال الباحثين، على التخوم بين الزهد التقليدي والتصوف الفلسفي فكريا وأيديولوجيا حيث وقف على أعتاب علم المعرفة الذوقية.[٣٣] وحتى يكون في مقدورنا فهم التصوف النظري لكي نستبعد مظنة إنكارنا جانب المبالغة والخرافة والخوارق، المنسوبة لمدعي التصوف، لأسباب محض أيديولوجية، كان لا بد من العودة لمفهوم الخلافة

الإسلامية. رأينا كيف تمسكت الخلافة بكونها المجسدة للإسلام دين الله. تحكم الناس بسلطة دينية لا تناقش. الخليفة القوام على الشريعة، يَسْأل ولا يُسأل، حسابه مرجوٌ إلى يوم الدين، حتى ولو جار. لهذا كانت علاقة الخليفة بالله، صاحب الشريعة، هي لب المشكلة وبالتالي مجال اجتهاد كل الساعين لتحقيق العدل، الذي يضع المسلمين والناس عامة موضع الاعتبار إزاء السلطة المستبدة. حاولت كافة مناهج ومذاهب الفكر الإسلامي، طيلة خمسمائة عام إرساء قاعدة لا ضرر ولا ضرار؛ إن دفع مضرة خير من جلب منفعة؛ ولا عصمة لإنسان، فكل ابن آدم خطاء. سعى لهذه الحقيقة المعتزلة بطريقتهم، والفلاسفة بطريقتهم، وكان للتصوف منهجه الخاص للوصول للحقيقة الإلهية، مغايرا لمنهج السلف السلطوي. انطلق المتصوفة في مسألة المعرفة من نفس الأرضية المشتركة واختلفوا في التفسير. لم يقفوا عند الجذور اللاهوتية المعروفة "بل رجعوا بأصل المعرفة إلى أرض الواقع الاجتماعي الذي نبتت فيه." أن يصلوا الى الحقيقة الإلهية مباشرة بطريقتهم، دونما حاجة لهذه السلطة المستبدة كوسيط .

ذو النون، المعرفة الصوفية، هدم الجدار

كان ذو النون المصري أول فيلسوف صوفي فرق بين **المعرفة الإيمانية الصرف والمعرفة العقلية البرهانية والمعرفة الصوفية.** وصف المعرفة الصوفية بأنها خاصة بأهل ولاية الله المخلصين "الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يُظْهِر الحق [الله] ما لم يظهره لأحد من العالمين." هي معرفة قلبية لا تستند إلى العقل. أصحابها من أهل الولاية ذوي الكرامات الذين يظهر الله لهم ما لا يظهره حتى للأنبياء. تضع الصوفية هنا الإنسان في علاقة مباشرة مع الله، نافية أي تمثيل للخليفة، متمردة على النظرية الرسمية للدولة التي تحصر في الشريعة كل علاقة بين الله والإنسان. طرح المتصوفة كذلك مبدأ ثانيا يعتبر من أهم مبادئهم هو **مبدأ الظاهر والباطن.** يقول نصر أبو زيد "إن حقائق الألوهية التي مثل صورتها الإنسان الكامل، حقائق متنوعة تتضمن التماثل والتضاد والاختلاف." يقوم هذا المبدأ، بكل بساطة، ودون دخول في دقائق صوفية فلسفية، على أن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن. هي حقائق متضادة توجد بكاملها في الإنسان، وإن اختلف معناها في الإنسان عنها في الله. "لا تعقل الألوهية إلا بوجود المألوه، والربوبية لا توجد إلا بوجود المربوب." العلاقة بين الله والإنسان علاقة ضرورية، علاقة الأصل بالصورة والباطن بالظاهر. يمكن أن يوصف الله بالظاهر والباطن من منظورين مختلفين. هو ظاهر لنفسه أزلا، غني في ظهوره عن أي شيء خارجه. لكنه ظاهر أيضا في صور الموجودات وأهمها الإنسان. "فهو ظاهر أزلا من حيث علمه بذاته، وهو ظاهر بأسمائه في صور الموجودات...[أما الإنسان] فوجوده العيني ظهور، ووجوده العلمي بطون." يقول نصر حامد

أبو زيد، "من هذه الزاوية يمكن النظر إلى علاقة الإنسان بالله على أساس أنها قائمة على التضاد، فلا يظهران معا أبدا. فظهور الذات الإلهية يعني بطون الإنسان، وظهور الإنسان يعني بطون الذات الإلهية." ووجد حسين مروه أن اعتراف الصوفية الظاهري بنصوص الشريعة هو المنطلق لرفضها. "يضعون نظرية الظاهر والباطن لتفسيرها على غير دلالتها الظاهرة." باطن الشريعة يختلف عن ظاهرها. الباطن لا يحدده غيرهم وفقا لمفهوم المعرفة عندهم، الأمر الذي أدى بهم إلى "أن الشريعة لا ضرورة لها في معرفة الله." فأعطوا لأنفسهم حق تأويل النصوص الإسلامية. قامت الفلسفة الصوفية على مفهوم التأويل الذي سنسلط الضوء عليه عند الكلام عن ابن عربي. قبل هذا يجب أن نوضح موقف الصوفية من الشريعة عامة، بناء على موقفهم من نظرية المعرفة. كون الصلة بين الله والإنسان مباشرة من خلال المشاهدة الباطنية (القلبية) جعل من الضروري إلغاء كل واسطة بما فيها الوحي والنبوة. "هو خروج على الشريعة باعتبارها الواسطة التي أوجدت الانفصال بين الله والإنسان." كما أن خروجهم على الشريعة لا يناقض اهتمامهم بالتأويل، لأن تعاملهم معها كان وسيلة الرفض. لكن حسين مروه ذهب إلى أن البعد الحقيقي لهذه النتيجة هو رفض النظام الاجتماعي ذاته. رفض الشريعة هو فقط الوجه الفلسفي لعمليتهم. "أرادوا من هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان، أن يهدموا في الحقيقة الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان." بين رأس النظام الاجتماعي والمجتمع. النظام الذي كانت الشريعة سنده ومستنده ليحكم حكما استبداديا مطلقا.

ابن عربي..وحدة الوجود

مما لا شك فيه أن الفكر الفلسفي الصوفي كانت له مضامينه الاجتماعية المتمردة، إلا أنها كانت قاصرة نظريا لاستحالة تحققها على نطاق واسع، ناهيك عن كونها جماهيرية. رغم هذا القصور المستحيل والاستحالة القاصرة كان المتصوفة يثيرون رعب الحكام الطواغيت والخلفاء الجائرين، لست أدري لماذا!؟ سعيت في الإجابة على هذا السؤال لسبر مكنون أهم متمرديهم محيي الدين وسلطان العارفين أبي بكر محمد بن عربي، أوسع الفلاسفة المتصوفة شهرة، وأعمقهم أثرا. وصمه غلاة السلفيين بالإلحاد مع أنه محيي الدين. لكنني خشيت أن أغرق، وأغرق القارئ معي، في بحر تجلياته السرمدية الأبدية، فلجأت إلى فيلسوف ثائر وآخر ثائر فيلسوف ليعيناني عليه، فوجدت عندهما كل العون. يدلف نصر حامد أبو زيد إلى ابن عربي من خلال حديث نبوي يقول، "إن الله خلق آدم على صورته." الصورة هنا ليست حسية غليظة، فمفهومها عند ابن عربي أنها ا**لحقائق الإلهية**، أي الصورة الأزلية للإنسان في علم الله القديم. إن عاد ضمير **صورته** على الله، كان القصد من الصورة حقائق

الأسماء الإلهية، وإن عاد الضمير على آدم كانت صورة آدم في علم الله. "الصورة التي خلق عليها آدم ليست سوى ما تصوره الله في الأزل لهذا الموجود الكلي الجامع." يقول ابن عربي "كل ما يتصوره المتصور فهو عينه." الإنسان في نظر ابن عربي عبارة عن مجموع العالم...فخرج آدم على صورة الاسم الله، إذ كان هذا الاسم متضمناً جميع الأسماء الإلهية. العلم تصور المعلوم، والعلم من صفات العالم الذاتية، فعلمه صورته، فآدم خلقه الله على صورته. ولو عاد الضمير على آدم لما اختلفت النتيجة. ويصل ابن عربي إلى تحديد "شكله وأعضاؤه على جهات ست ظهرت فيه...كما أنه خلقه الله من حيث طبيعته وصورة جسمه في أربع...وأنشأ جسده ذا أبعاد ثلاثة...فأشبه الحضرة الإلهية ذاتا وصفات وأفعالا."(٣٥) ويوضح نصر حامد أن كل هذه المقارنات بين الإنسان من جهة وبين الله والعالم من جهة أخرى، لا تعني التوحيدبين هذه الحقائق الثلاثة بقدر ما تعني الموازاة التي تردنا بين أصل وصورة. ومن الضرورة الإشارة إلى أن كل هذه الصفات تنطبق بالدرجة الأولى على "آدم المجلي الأولي للحقيقة المحمدية، كما تنطبق على الإنسان الكامل، أو القطب...."

أما حسين مروه فقد اختار أن يدخل على ابن عربي من باب وحدة الوجود، لسبب هام هو بروز مواجهة هامة بلغت ذروتها في عصر ابن رشد وابن عربي بين اتجاهي الفكر العربي الإسلامي الرئيسيين: الاتجاه العقلاني الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائيا..والاتجاه الحدسي الصوفي الذي اعتمد **الرؤيا** الغيبية عند ابن عربي كأساس للمعرفة. وحتى يتضح مفهوم ابن عربي، المغرق في التجريد، لوحدة الوجود، فرق مروه بين وحدة الوجود في مفهومها المادي والمفاهيم الأخرى المثالية. وحدة الوجود من منظور مادي جدلي هي "أن وحدة الوجود المادي هي الوحدة المادية للعالم الواقعي الوحيد" لأن الوحدة الحقيقية لهذا العالم قائمة في ماديته، كما عبر عنها انجلز. المادة المتحركة هي المنشأ الواحد المشترك لكل ما في هذا العالم. أما وحدة الوجود في الفلسفات المثالية فهي، ومهما اختلفت، تتفق على أن هناك عالما غير العالم الواقعي المادي. قد يكون عالم **الأرواح** أو **المثل** (أفلاطون). وقد تكون مثالية موضوعية تجمع عالمي ما وراء الطبيعة والعالم المادي في شكل **اتحاد أو حلول، أو مثالية ذاتية**. العالم الواقعي فيها ليس سوى ظلال للوجود الغيبي الذي هو الله أو المثل، الخ. وحدة الوجود عند ابن عربي مثالية قائمة على تصور ميتافيزيقي للعالم الذي مصدر وجوده "قوة متعالية عن المادة والحركة والزمان والمكان والكيف والكم تعاليا مطلقا." هي فلسفة مقيدة بالتوحيد، لكنها أيديولوجيا خرجت عنها لإصرارها على الاتصال العرفاني بالذات الإلهية. وقد صاغ نظريته الخاصة للخروج من هذا المأزق. قال بأنه لا وجود حقيقي سوى واحد. فلا اتصال ولا انفصال ما دام ليس هنالك طرفان

بل طرف واحد. أراد الله أن يتجلى عن طريق صفاته، **ليس عن طريق ذاته**. تجلى بوجود العالم وكان الإنسان أول ما تجلى به الله. الإنسان أصل العالم "وجد كمرآة لوجود الله ليرى الله فيها نفسه، فيعرف هو نفسه بها، وبها يعرف." لا يسعنا، أيما كان التجريد في فكر ابن عربي، إلا أن نخرج منه بما يلي:

أولا ، بدأ الوجود بالإنسان الذي هو شكل معين لوجود الله.

ثانيا ، صلة الله بالعالم صلة ذاته بأسمائه. الموجودات تعبر عن الوجود الخارجي للأسماء.

ثالثا ، الوجود هو غاية الله، فيه يرى نفسه ويظهر سره. هو إذن وجود ضروري ليس عابرا.

رابعا ، وجود العالم أزلي غير مخلوق، غير موجود من عدم. هكذا تنهار مسلمة خلق العالم السلفية كما ينهار حدوثه.

خامسا، الإنسان أفضل الموجودات باعتباره المجلي الأول للعالم. العالم هو **الإنسان الأكبر** باعتباره غاية التجلي الإلهي والحافظ لاستمرار وجود العالم. "فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل." نعرف من الإنسان الكامل أن الإنسان متفاوت في مراتب الكمال. الكامل هو من يصل إلى المرتبة العليا الإلهية، "من تجتمع في نشأته الإنسانية جميع ما في الصورة الإلهية من أسماء."

لا فارق عند ابن عربي بين **الإنسان الكامل والإنسان الواقعي**. فكل إنسان كامل بالقوة، وإن لم يبلغ هذه المرتبة في الواقع غير الأنبياء وأقطاب الصوفية. وتتجلى مثالية ابن عربي في جعل الكلي العقلي يوجد المنفرد الموجود. فلا يسبق الوعي الوجود فحسب، بل يوجده..ديكارتية قديمة. ومن ناحية أخرى له رؤية واقعية لعلاقة العام بالخاص تقيم علاقة جدلية بين الوجود والوعي.

ليس في مقدوري القول إنني أحطت، في هذه العجالة، بفلسفة ابن عربي. إلا أننا سواء بدأنا بخلق الله لآدم على صورته بواسطة الفيلسوف نصر حامد، أو بدأنا بوحدة الوجود من خلال الثوري حسين مروه، فإننا نصل للإنسان عند ابن عربي الذي ليس بينه وبين الخالق وسيط. الإنسان الغني عن الخليفة الجائر، فطريقه إلى الله لا يحتاج لوسيط. قال نصر حامد، "حاول ابن عربي أن يتجاوز إطار تناقضات الواقع وصراعاته. وكانت فلسفته بكل جوانبها، خاصة جانبها التأويلي، محاولة لإزالة كل هذه التناقضات وحل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة." كما قال مروه، "ينبغي أن نسجل لابن عربي تلك اللمحة العابرة عن ديالكتيك العلاقة بين الكلي والمنفرد لحساب موقف ديالكتيكي محجوب بضباب الغيبيات."

اعتقد أنه قد آن الأوان، قبل إغلاق صفحة الزهد والتصوف، كصورة من صور التمرد على فساد ومظالم مؤسسة الحكم ونظام الخلافة، أن نوضح أن التصوف الذي تحدثنا عنه هو التصوف الفلسفي في تراثنا. فقد تحولت الصوفية في الأزمنة المتأخرة من العصر الوسيط إلى طرق رجعية طفيلية أفرغت من كل مضمون فلسفي، وراحت تلعب دورا سيئا في الانحطاط بمستوى وعي الجماهير الشعبية في العالم العربي. عملت كرديف للطبقات والفئات المستغلة في الريف، ضد الفلاحين البسطاء في مقابل ما تتقاضاه من كبار الملاك. وكان هذا أمراً طبيعياً بعد أن اضطهدت المذاهب الصوفية الفلسفية في ميادين الوجود والمعرفة، في صورتها الإشراقية الإسماعيلية أو السهروردية، وخصوصا المتعلقة بتعدد الوسائط في علاقة الإنسان مع الله. لم تضطهد لدوافع دينية بل لدوافع أيديولوجية وسياسية، فقد كان نسيجها الفكري والنظري معاديا دوما لنظم الحكم الجائرة، وإن تسترت بخلافة الإسلام.(٣٦)

خروج عن السياق

تحدثنا من قبل عن ارتباط الطب والعلوم الطبيعية بالفلسفة في الأزمان القديمة. تقدمت العلوم الطبيعية والعملية في الإمبراطورية الإسلامية، في مرحلة صعودها المزدهر، مع حراك فكري كلامي ثم فلسفي، متواتر ومتوتر نتيجة للأيديولوجية الاستبدادية التي كانت أساس نظام الخلافة. يخبرنا التاريخ، وهو أصدق القائلين، أن الخطوة الأساسية على درب العلمنة الأوروبية كان نقل برهان الوجود من مجال الإلهيات إلى مجال الإنسانيات الذي أخذوه عن العرب، مما يدل على المدى الذي وصلت إليه الفلسفة الإسلامية. يقول الدكتور هشام غصيب، "يتمثل هذا البرهان في القول إن الذات الإلهية موجودة حكما. بمعنى أن طبيعتها تامة الكمال تقضي حتما بوجودها...هذا البرهان الذي صاغه الفلاسفة العرب انتقل في العصور الوسطى إلى الغرب وترسخ هناك."(٣٧) التقط الخيط من الفلاسفة العرب في أوروبا فلاسفة آخرون من فلاسفة العقل وأعادوا توجيه البرهان العقلي الأنطولوجي من الذات الإلهية إلى العقل البشري **الأنا العاقلة**، فأكد ديكارت أن اليقين المطلق الوحيد هو **الأنا المفكرة**. التقط اليسار الديكارتي نفس الخيط ليصل به إلى هيجل، ليلتقط الخيط اليسار الهيجلي، أو الهجليون الشباب لودفيج فيورباخ وكارل ماركس وفردريك انجلز. لهذا لم يجانب ماركس الصواب حين أكد أن العلوم الطبيعية هي الأساس لسائر المعارف البشرية، لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالعالم الخارجي، بالنشاط الاجتماعي بالدرجة الأولى.

كانت بداية الازدهار الفكري، كما قلنا سابقا، في العصر العباسي الأول حتى بلغت شأوها بأبي بكر الرازي والفارابي وابن الهيثم وإخوان الصفاء. ثم أصاب المجرى ركود لظهور عوائق في طريق نمو القوى الاجتماعية المنتجة، والأحداث التي سبقت الإشارة إليها. لم تتوقف الحركة تماما، بل تقلصت وتائرها. تلك الوتائر التي طورت بسرعة العلوم الطبيعية والعملية، وكان لها أثرها في ميدان الصناعات الحرفية والكيميائية والعلاجية والهندسية. امتدت آثار هذه المنجزات في تلك الفترة التاريخية إلى عصر النهضة الأوروبية. فلم يكن انجلز مبالغا أبدا عندما أبرز هذا الواقع في «ديالكتيك الطبيعة» وفي «الرد على دوهرنج».(٣٨) وصف في العمل الأول اكتشافات العرب في علم الطبيعة، في القرون الوسطى، بأنها "اكتشافات بالغة الأهمية، رغم كونها مشتتة وأغلبها ذهب دون نتائج." وقال أيضا، "إن روحا تواقة للفكر الحر، مأخوذة من العرب، اطرد نموها لدى الشعوب اللاتينية في عصر النهضة الأوروبية." وقال في «الرد على دوهرنج»، "إن أساس العلوم الطبيعية المضبوطة وضعت، في بادئ الأمر، من قبل إغريق مرحلة الإسكندرية ، ومن قبل العرب فيما بعد العصور الوسطى." كان لا بد من هذا الخروج عن السياق لسببين:

أولا، ألا تنتاب أحد مظنة مبالغة منا ونحن نتحدث عن علماء كبار ومفكرين عظام كانوا خير تعبير عن صحوة إسلامية حقيقية، رافقت الدولة في مدها، وتمردت عليها في جزرها، إذ كانت متنبهة طيلة الوقت للمضمون الاستبدادي القمعي الذي تأسست عليه دولة الفئة المستأثرة بالسلطة باسم الدين، وهي الجشعة المستغلة في واقع الأمر.

ثانيا، حتى تتنبه شعوبنا وتستيقظ أمتنا على أسباب ومسببات الإغلاق لكل ما هو عقل، لإنقاذ دولة مستبدة شاخت، من زحف نهضة أوروبية قامت. بدلا من مواجهة الخطر بمزيد من العقل، ظنت أن ملاذها الأخير في ما هو نقل. ادعوا أن تمسكهم بشريعة السلف مصدر للمعرفة فيه إنقاذ للملة، والحقيقة أنهم تمسكوا بالحكم ضمانا للثروة، فأضاعوا الملة والأمة.

إن الإنسان ليملؤه الحزن وهو يحتار في الاختيار بين العديد من العقول السابقة لزمانها التي أضاءت عصرها فتقدمت بالإنسانية كلها، باستثناء أمتها. .ولنكتفِ بالتعرف على الشموس الساطعة، دون داع للبكاء على الأمجاد الغابرة.

جابر بن حيان أبو الاستنساخ

أشهر علماء الكيمياء في عصره. من ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية، وشاء السلف أن يتجاهلوه حتى شككوا في وجوده، ليمحوه من الوجود. أحاطوا بالغموض أصله ونشأته. حتى مؤلفاته لم

تسلم من نسبتها لغيره. كل هذا بسبب طابعه العلمي المنهجي الذي عرّضه لخصومات سياسية ومذهبية "فرضت عليه الاختفاء والتشرد زمنا، وتركت جرائرها تعمل في آثاره تضييعا وإتلافا وتحريفا!" وقد أسعدني أن أجد أن عددا من الكتاب العرب المحدثين قد تحدثوا عن ابن حيان، ومنهم الصديق المرحوم قدري طوقان الذي حدد في كتابه «الخالدون العرب» أن ابن حيّان ولد في طوس بخراسان سنة ١٢٠ هجرية وتوفي سنة ١٩٨هـ ، أي أنه كان شخصية واقعية موجودة.[٣٩] عسى أن يستحي من قال ، "من أهل العلم وأكابر الوراقين أن هذا الرجل لا أصل له ولا حقيقة." كان ابن النديم أول من دحض هذه الفرية في «الفهرس». وروى علماء الشيعة الذين صنفوا في الطب "عن جابر بن حيان وعن الإمام جعفر الصادق...كما أن الرازي تحدث في كتابه «الكيمياء» عن أستاذنا أبي موسى [ابن حيّان]. وقد نقل أبو بكر الرازي كتاب «الأنثيين» لجابر إلى الشعر." ويصف التوحيدي ابن مسكويه، الفيلسوف الطبيب، بأنه "كان مفتونا بكتب أبي زكريا الرازي وجابر بن حيّان." يقال أنه سمي جابراً لأنه جبر العلم، أي نظمه. من المرجح أنه شهد عصر المأمون. اشتغل على عادة علماء أهل عصره بعلوم المنطق والفلسفة والطب والكيمياء التي بز فيها، فكان أول من وضع نظرية عامة في تركيب المعادن، مفادها أن المادة جميعها مؤلفة من عنصرين أساسيين هما الكبريت والزئبق. وكان أول من استحضر حامض الكبرتيك بتقطيره من الشَبّة وسماه زيت الزاج.

آمن بالعلم لدرجة قصوى. "إذا كان في استطاعة العلم أن يجاوز الطبيعة إلى ما وراءها، فهل يعجز عن استخراج كوامنها وقدرته على استخراج الستر المستور وراء حجبها." وقد خلص إلى أنه في وسع الباحث العلمي أن يلتمس طريقا لتحديد بغيته. لأن المعرفة تتعدد مصادرها، " أنا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط، دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد أن امتحناه وجربناه، ما صح اوردناه وما بطل رفضناه، وما استخرجناه نحن ايضا وقايسناه على اقوال هذه القوم." اعتمد في اكتساب المعرفة على تجارب الأشياء واستخلاص النتائج والقوانين الكونية من هذه التجارب. آمن في منهجه العلمي بالوجود الموضوعي للكون. بدأت مراحل الكون بما كان في الأزل من عناصر أولية أربعة: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. مراحل الوجود كيفية، فحركة وسكون، فكمية، هكذا دواليك. توصل منذ القرن الثامن الميلادي إلى ما توصل إليه العلم في القرن العشرين: إيمان بالعقل والعلم؛ مصدر المعرفة مكتسب من الخارج؛ والكون موجود موضوعيا. لهذا كانت طريقته في البحث "...عملته بيدي وعقلي من قبل، وبحثت عنه حتى صح، وامتحنته فما كذب." تتيح لنا بعض نصوص العالم، سابق زمانه، أن نستنتج توصله لوحدة الحركة الكونية: ترابط أشياء الكون بعضها ببعض. "إن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها. لكن على وجوه من الإخراج." وقد خرج عن

١

موضوع الكون والتفاعلات التي أوجدت الكون بفلسفته الكيميائية القائلة، "الطبيعة علة خروج الطلع وخروج الرياحين البرية التي لا تعالج بالسقي واللقاح..." وبالتالي فإنه يمكن للكيميائي أن يقتدي بالطبيعة في إخراج الأشياء، "فكل ما تصنعه الطبيعة من تحويل الأشياء بعضها إلى بعض آخر يستطيع الكيميائي أن يصنع مثله." وفي نظري أن هذا أعظم ما توصل إليه عالم أو فيلسوف في القرن الثامن الميلادي أن يرى أن "في قدرة الإنسان أن يعمل كعمل الطبيعة." ويزداد إعجابنا وعجبنا أنه انطلق من نظرية قدرة الكيميائي تحويل أي شيء إلى شيء آخر قاعدة للقول بأن هذا التحويل "ليس قاصرا على تحويل معدن إلى معدن، وحجر إلى حجر، بل يتجاوز ذلك إلى عالمي النبات والحيوان دون أن يستثني الإنسان نفسه." إذن، كان العالم الزراعي السوفييتي بتشورين، الذي ذكرنا مقولته في بداية هذا الكتاب، يقف على أكتاف ابن حيان "الإنسان قادر على أن يخلق كما خلقت الطبيعة." بل إن مستنسخي النعاج، هم أيضا يقفون فوق أكتافه. لقد أعلن قبلهم باثني عشر قرنا أنه يمكن استنساخ أي كائن ما.(٤٠)

إخوان الصفاء وخلان الوفاء

لا يسعنا، ونحن في مجال العلم والعلماء، إلا أن نحتفي بجماعة علمية هي الأخرى لا يعرف أحد نشأتها ولا زمانها على وجه التحديد. قيل إنه القرن الهجري السابع، ورجح مؤرخون محدثون أنه الرابع، ولا يوجد تاريخ محدد، غير أن أبا حيان التوحيدي ذكر أنها جماعة كانت في البصرة "ذات معرفة بأصناف العلم وأنواع الصناعة...تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا مذهبا...وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميا وعمليا. وأفردوا لها فهرسا سموه «رسائل إخوان الصفاء»." احتاروا في نسبة هذه الرسائل. نسبوها لجعفر الصادق، لكنه كان قد مات قبل ظهورهم. ولم يكن التشابه بينها وبين بعض منطلقات الشيعة الإسماعيلية وأصولهم التنظيمية إلا رغبة في الاستفادة من خبراتهم العملية. الأمر الذي يظهر بجلاء من مجمل التركيب العام للرسائل الخمسين، وللخطة التكتيكية الموضحة لاستراتيجيتهم في «الرسالة الجامعة». يقول التوحيدي، "قالوا إن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها أو تطهيرها إلا بالفلسفة...وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال." انطلقوا من خطيئة آدم الأصلية، لكن الإنسان خرج من هذه الخطيئة بتوبة آدم وامتثاله لوصية الله الثانية **كلمة باقية في عقبه** هي خلافة النبوة ومملكة الرسالة والإمامة "فمن تعدى هذا الأمر [الإلهي]، وخالف هذه الوصية، وطلب أن يكون خليفة الله تعالى ليدبر خلقه بسعيه

وحرصه فإنه لا يتم له. وإن تم وقدر له فإنما هو خليفة إبليس!" يصفون هذه الخلافة بأنها غضب وظلم وطغيان وعدوان وخذلان وعصيان. من تمت له الخلافة يتعدى أمر الله. كان إخوان الصفاء معادين للدولة العباسية كلها، ونظامها الإقطاعي التجاري "لأنهم قتلوا الأولياء وأولاد الأنبياء." لهذا قاموا بنشر أفكارهم من خلال تنظيم سري حديدي متسلحين بأسماء حركية. لا يطلع على حقيقة مبادئهم الفلسفية غير مراتب التنظيم العليا، وتتلقى المراتب الدنيا تعاليم مموهة بأفكار دينية تقليدية. قاموا بتأويل الشريعة بطريقة تؤدي إلى إلغائها. انفتحوا على جميع الأديان والمذاهب والعلوم من كل مصدر. لا شك أنهم كانوا معبرين عن مصالح المضطهدين، وكانت معارضتهم للشريعة معارضة للأساس النظري للنظام، رافضين الخليفة كحاكم مطلق باسم الله. بهذا كان تحركهم السياسي يعمل على إرساء مفاهيم فلسفة اجتماعية طبقية منحازة للبسطاء والمستضعفين. وضعوا في رسائل تثقيفهم للجماهير جميع معارفهم عن الطبيعة والمجتمع. "معارفهم الموسوعية المدونة في رسائلهم الخمسين. كانت هذه المعارف كلها في متناول مختلف فئات المجتمع...رتبوا وسائل إيصالها للناس كافة. حتى الوسائل الشفهية لغير القارئين!" كان تثقيف الجماهير العربية هدفا من أهدافهم، إلى جوار إبراز قيمة العمل الجسدي ورسالته الاجتماعية. فالنشاط الاجتماعي هو الأساس لبلوغ الإنسان السعادة.

قام موقفهم الفلسفي على رفض الجبر واعتماد العقل فهو "رئيس جماعتهم. لا يحتاجون لرئيس يرأسهم غيره." لهذا تبرؤوا "ممن لم يرض بشرائط العقل وموجبات قضاياه." العقل هو المميز لكل البشر من سائر الحيوانات، لهذا أنكروا المعجزات، ورفضوا التقليد في الدين ما لم تقم عليه البراهين، باعتبار أحكام العقل البشري أسمى أنواع المعرفة. المعرفة الحسية هي طريق المعرفة التقليدية. معرفة العالم مستمدة من المعرفة الطبيعية والرياضية. عندما يصبح المجتمع والطبيعة والفكر هي موضوع المعرفة الأساسي، لا تعود المعرفة منحصرة بعلم اللاهوت. العقل غير عاجز عن معرفة الله. ولأن الله منزه عن الجسمية، فهو لا يعرف إلا بالتساؤل. هل هو؟ ومن هو؟ لهذا يبتعد تفسير الوحي عندهم عن مفهومه اللاهوتي. أهم مبادئهم الفلسفية نستطيع جمعها في خمسة مبادئ ذات نزعات مادية:

أولا ، علاقة السببية كشرط أساس للمعرفة العقلية.

ثانيا ، نفي المعجزات والخوارق وعلم الغيب، حتى عن الأنبياء والرسل، بما فيه الأساس الغيبي للوحي.

ثالثا ، الاعتراف بالأساس الموضوعي للعالم المادي.

رابعا ، التغيرات الكمية كأساس للتغيرات الكيفية.

خامسا، وضع بذرة جنينية لنظرية تطور الكائنات سابقة على داروين.

يقول حسين مروه، "لم يقم إخوان الصفاء بدعوتهم لحساب فرقة من فرق المسلمين، ولا هم ينتسبون لإحدى هذه الفرق...هم أصحاب دعوة إصلاحية اجتماعية، وربما كانت سياسية...ليس قصدها إحداث انقلاب سياسي لذاته، بل لإحداث انقلاب اجتماعي فكري." ذكر من أعلامهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني (النهر جوري). قد تكون هذه أسماء حركية إمعانا في السرية، تجنبا لكيد السلطان وأصحاب النفوذ. فنصوصهم تجزم بأنهم كانوا ضد الخلافة. لم يكونوا كفارا ولا أشرارا، بل اجتهدوا فيما يسود مجتمعهم من جرائم وآثام وجهالات باتت تهدد أمن الناس والمجتمع، في ظل نظام مهدد بالانهيار، وحياة تضطرب بالفتن والثورات، ودولة ممزقة بين أمراء الجور وملوك الطوائف. لهذا آمنوا بأن دولة أهل الخير تقوم على أكتاف "**قوم علماء وحكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على مذهب واحد ودين واحد.**" مذهب واحد وفق منطق العقل وروح الشرائع، دونما التزام بحرفية النصوص "لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها."

الفارابي: جدلية المادة والصورة

باتت الصلة الوثيقة بين العلوم الطبيعية والفلسفة واضحة. فالترابط والوحدة بين النظرية الكونية الفلسفية والبحث العلمي الطبيعي هو الذي مكن من الكشف عن الأصول المعرفية للمواقف والنزعات المادية. وهو بالتالي الذي أشعل الصراع الأيديولوجي مع مفهوم الخلافة الدينية. إذا كان إخوان الصفاء في منحاهم العلمي ممثلين لهذه الظاهرة في وقتهم، إلا أن موسوعتهم، وما وصل إلينا منها، "لا تحتوي كل تفاصيل الظاهرة ولا كل سماتها أو جوانبها. إنما تحتوي اتجاهها العام معرفيا وأيديولوجيا." لقد كان موضوع الوجود والماهية أكثر المواضيع قابلية لتلاقي النظريات الفلسفية مع المعارف العلمية عن الطبيعة. كان للفلسفة العربية موقفان حيال هذه القضية: موقف متمسك بالماهيات الثابتة القائمة خارج الطبيعة، وموقف متمسك بفكرة حرية العالم، تغيره وتحوله، التي هي من لوازم الوجود. مثل الموقف الأول أيديولوجية الدولة الرسمية. ومثل الثاني أيديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية المتطلعة لتغيير النظام. غير أن الإطلاق في هذا التصنيف يحمل نوعا من التبسيط المخل لأشياء هي بذاتها معقدة. لست أدري لماذا، وأنا بسبيل ولوج ميدان الفلسفة الإسلامية الموؤود منذ ألف عام، أحببت أن أستحضر مرة ثانية كلمات العميد طه حسين التي قالها وهو بصدد دراسة الشعر الجاهلي، من أنه يجب أن يتبع منهج ديكارت و"أن يستقبل بحثه خالي الذهن عما قيل فيه، خلوا تاما..." فما أحرانا ونحن نتعرض لتراثنا الجدير بالاحترام، وتاريخه المشرق بالصدق مع النفس

والأمانة مع العقل، احتراما للإنسان في هذه الحياة، ما أحرانا أن نبحر فيه بعد ألف عام وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيه من قبل، ويحول بيننا وبين التفكير الحر. احتراما منا على أقل تقدير لمن يستحق الاحترام ومن هو جدير به، أبو الفلسفة السياسية الإسلامية، أو المعلم الثاني، أبو النصر الفارابي.

محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلج (٢٦٠ – ٣٣٩ هـ)، يقال فارسي ويقال تركي. هو على أي حال من مواليد فارب، تركستان لكنه نشأ وتعلم في بغداد. أتقن الفلسفة خاصة أعمال أرسطو وأفلاطون، كما درس الموسيقى. زار مصر والشام، وكان من خاصة سيف الدولة. كان زاهدا يعيش على أربعة دراهم في اليوم أجراها عليه ابن حمدان. مقلا في مخالطة الناس، "يفضل القراءة والكتابة والتأمل بين الماء والخضرة." ترك عندما مات في دمشق ١٠٠ كتاب، ألف معظمها في بغداد، في مختلف فروع العلم، خاصة الفلسفة والمنطق، وهو أول من وضع مصنفا في السياسة وحدها.

كان الفارابي أول فيلسوف يلج باب المعرفة اللاهوتية **الربوبية** متجردا من أي أفكار مسبقة. "ولما لم يقدر الإنسان على معرفة شيء سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله عما شاهده، لم يجد بدا من وصف الباري الذي هو سبب الأسباب، والعبارة عنه بما وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف."(٤١) فإذا كان الإنسان قد وجد أن سبب الأسباب الواحد هو الأجدر والأليق بأن تطلق عليه من الأسماء أفضلها، كان عليه أن "يخطر بباله مع تلك الصفة أنه منزه عن أن يشبه تلك الصفة، بل هو أشرف وأفضل وأعلى، وأنه لا يتهيأ لأحد إحاطة العلم به كما هو مستحق له." يصعب تلمس حقيقة تجرد الفارابي الكامل من أي أفكار مسبقة إلا بمعرفة جذوره المعرفية والفلسفية. لهذا وجب وضع اليد على أول الخيط عند أفلوطين، من خلال نظرية **الفيض**.(٤٢) مثلت فلسفة أفلوطين "نمط العلاقات الاجتماعية العبودية تمثيلا فلسفيا وأيديولوجيا." بينما مثلث فلسفة الفارابي معارضة الأيديولوجية الرسمية لدولة الإقطاع التجاري التي تفصل بين الله والعالم "وتحصر الصلة في النبي والوحي المنزل عليه." كانت الحقيقة الفلسفية عنده هي "العلم بالموجودات بما هي موجودة." وقد توصل إلى وحدة الحقيقة الفلسفية من تعريفه للفلسفة جامعا بين آراء الفيلسوفين أرسطو وأفلاطون. دلف إلى نظرية المعرفة من هذا الباب. وجد أن الوجود هو الأصل، لكونه حقيقة موضوعية سابقة للإدراك (موضوع الشيء سابق له). من هنا كان تمرد الفلسفة على النظام القائم. كان القول بوحدة الحقيقة الفلسفية يعني "رفض القاعدة النظرية لأيديولوجية المجتمع في ظل الخلافة العباسية، التي تحصر الحقيقة في الحقيقة الدينية وحدها، التي يحتكرها النظام." حتى عندما حاولت الفلسفة الجمع بينها وبين الشريعة ، كان الهدف إثبات وحدة الحقيقة الفلسفية ليس غير، أي "إخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية."

يتضح هذا الأمر في فلسفة الفارابي من النقاط التالية:

أولا ، نفي كون العالم مخلوقا من عدم، بل هو أزلي. صدر العالم عن الأول (الله) بطريق الفيض، "الأول هو الذي عنه وجد...وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره هو في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه." هذه النصوص صريحة الدلالة على كون وجود العالم ملازماً ضرورياً لجوهر وجود الله. العالم ليس مخلوقا لأنه ليس مسبوق بعدم. ليس حادثا، لأنه أزلي لأزلية مصدر الفيض.

ثانيا، نفيه الوحي اللاهوتي، أي الغيب المنفصل عن الوعي البشري. وجد الفارابي ماديا بأن منشأ الوحي مخيلة الإنسان عندما تكون "في إنسان ما قوية كاملة جدا" تفعل كثير من طاقاتها في الإنسان أفعالا تخصها "تستطيع من خلالها أن تتخيل صوراً محاكية للصور المرئية، تعود فترسم في القوة الحاسة."

ثالثا، في مسألة علم الله، يعارض شمول علم الله لكل ما في العالم جزئياته وكلياته. هو يتفق مع المعتزلة في وحدة ذات الله وصفاته. هو يعقل ذاته وذاته تعقله، فهو "لا يحتاج في أن يكون عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل، لا يحتاج إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته...."

رابعا، رفضه لمسألة العناية التي ترد الوجود كله للإرادة الأزلية الأبدية "التي تبدع الكون وتوجده بعد أن لم يكن شيئا، وهي التي تنفيه فيصبح لا شيء." فالفارابي يرفض العناية انطلاقا من الفيض ووحدة العالم القائمة على أساس مادي.

هو لا يشير إلى ماهية. كل إشاراته تذهب إلى مادة مشتركة تتحرك من تلقاء نفسها، "يلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها، وجود **المادة الأولى** المشتركة لكل ما تحتها. ويلزم عن **اختلاف جواهرها** وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن **تضاد نسبها** وإضافاتها، وجود **الصور المتضادة**. ويلزم عن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها، الخ." وجود الصورة والمادة راجع إلى قانون طبيعي تطوري قائم بداخلها "من غير أن يكون دخيلا عليها من شيء غريب عنها." هنالك نصوص للفارابي صريحة بأن بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها ليس مرده إرادة إلهية، بل قانون جدلية العلاقة الداخلية بين المادة والصورة، اللتين هما قوام الأشياء الطبيعية.

ونستطيع أن نوجز فلسفة الفارابي الاجتماعية التي أوردها في «آراء أهل المدينة الفاضلة» في المبادئ التالية:

أولا، أعضاء المجتمع أحرار في الإرادة والاختيار.

ثانيا، تتحدد مراتب أعضاء المجتمع حسب مستوياتهم وملكاتهم العقلية، وقدرتهم على إدارة المجتمع.

ثالثا، قدرات الناس العقلية ومواقفهم الاجتماعية ليست قدرا أبديا ثابتا، بل يقررها نشاطهم الاجتماعي الحر. وهو في هذا يعارض الموقف الإقطاعي الرسمي الممثل لإيديولوجية الدولة حينذاك. وهذا يلقي ضوءا على ميله لطبقة التجار واعتباره القرية خادمة للمدينة، مؤيدا لفئات المدينة التجارية والحرفية والجماهير البسيطة. وفيما عدا ذلك نراه يفسح المجال أمام الفرص المتكافئة، ويشترط في رأس المجتمع توفير السعادة للجميع. "في هذه الحياة، وفي هذه الدار، وإن كل ما يذكر غير هذا، فهو هذيان وخرافات عجائز."

لم يشأ هذا الفيلسوف الجامع، أن يترك ميدان السياسة دون أن يقننه. وضع كتاب «الآداب الملوكية» و«آراء أهل المدينة» ورسالة «السياسات المدنية» و«السياسة». تحدث في الرسالة الأخيرة عن "معرفة الخالق وما يجب لعزته." ثم ما ينبغي أن يستعمله المرء مع رؤسائه ومع أكفائه ومن هم دونه. ولا ينسى الفارابي تحديد أسلوب التعامل مع العدو فيقول، "أن يطلب العلو على عدوه في كل فضيلة يذكر بها إن كان من أهل الفضل. ويتحرى أن يقف العدو على ذلك ويعلمه منه، فإن ذلك مما يضعفه ويخمد ثائرته. وأن يحصي عليه معايبه حتى لا يبقى صغيرا ولا كبيرا لا ظاهرا أو باطنا من عيوبه إلا جمعه ونشره في الناس. ليجتهد في معرفة ما يقلقه ويضجره...وأصل ذلك كله هو طلب السلامة منه ومن مكايده بكل ما أمكن، زيادة على طلب النكاية فيه."

ابن سينا..مثاليته تقية

منذ حوالي ألف عام عندما كان الناس، ويا للعجب، قادرين على تناول شؤونهم الدينية والدنيوية وفق ما يمليه عليهم العقل، لا حسب مشيئة السلطان الجائر ولا فقهائه المحتكرين للحقيقة. في ذاك العصر، تصدر الفكر الإسلامي بكل جدارة المعلم الثالث، بعد أرسطو والفارابي، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـ) المعروف عند شعوب الأرض باسم Avicenne، ومع ذلك لا يعرفه عندنا إلا المختصون، وينظر إليه محتكرو المعرفة بازدراء.

كان **الشيخ الرئيس** ابن سينا فيلسوفا طبيبا، عالم نفس وفيزياء، وموسيقيا وشاعرا وفقيها. مع هذا كله وفوق هذا كله "سياسيا عمل بالسياسة. لقي فيها شقاء ونعيما، وذاق فيها العز والهوان معا، ومات وهو من المضطهدين." جسد الشيخ الرئيس في شخصه المتعدد الملكات طبيعة فكرية واحدة لمنهج تقدمي باهر قال بوحدة الحياة، كما لو كان قد جمع كل هذه الألوان من المعرفة عامدا ليبرئها من تهمة التناقض، و"لكي يثبت بالفعل أن وحدة الحياة أمر واقعي، قائم بالفعل بالوجود الحقيقي لا بالإمكان المجرد." عندما تقلد منصب الوزارة لم تكن آراء كبير أطباء المسلمين وعظيم مفكريهم في الفلسفة أقل أهمية من آرائه في السياسة ، خاصة وأن العصر كان عصر انقلابات وهزات سياسية. بلغت الإمبراطورية العربية في عصره درجة خطيرة من الانقسام. عاصر في سني عمره الثماني والخمسين ثلاث خلافات إسلامية: العباسية في الشرق، الفاطمية في مصر والمغرب، والأموية في الأندلس. هذا غير الدولة السامانية في بخارى ، والبويهية في فارس والعراق، والغزنوية في أفغانستان.(٤٣) لم تكن الفلسفة السينوية لاحقة للفارابية فحسب بل والجيل كامل من الفلاسفة قاموا باستيعاب الفلسفة اليونانية – الأثينية والسكندرية – لا سيما نظرية الفيض التي فتحت أمام الفلسفة الإسلامية آفاقا جديدة لمعالجة مشكلة العلاقة بين الله والعالم، انطلاقا من منطق التوحيد. كانت السلطة الثيوقراطية المطلقة تحكم بالمبدأ التوحيدي الذي يفصل الله عن العالم حتى تكون الوسيط الوحيد للإرادة الإلهية. فحاول الفكر الفلسفي تخطي هذا الانفصال وإقامة الصلة بين الله والعالم. ولما كانت نظرية الفيض دخلت الفكر الإسلامي من خلال كتاب «أثولوجيا» إلا أنهم لم يتعاملوا معها بطريقة أفلوطين.(٤٤) بل أجروا عليها تعديلات جوهرية، بالاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم تمشيا مع التوحيد دون مجانبة للمواقف المادية التي اتخذوها. لهذا كان من الصعب الانتقال مباشرة من الفارابي إلى ابن سينا دون المرور بمحطة أبي بكر الرازي (٨٥٤ – ٩٣٢ م)، الطبيب الكيميائي الذي اتجه اتجاها فلسفيا ماديا، فقال بقدم الهيولي والزمان والمكان والله والنفس الكلية. أما ابن سينا، فرغم أنه لم يغادر آسيا الوسطى أبدا و لم يكتب إلا بالعربية، فقد اتفق مع سابقيه بخصوص الحقيقة الموضوعية للعالم، إلا أنه وجد العالم ذا شكل ميتافيزيقي وآخر طبيعي. الوجود الغيبي الخارجي فيه هو الأصل، أما الذهني فهو انعكاس للوجود الخارجي. اتفق مع الفارابي في أن النبوة والوحي شكل من أشكال المعرفة البشرية، يرتبط بنفس القوى المكونة للأساس المشترك للمعرفة عند كل الناس، مع فارق واحد هو قابلية التلقي الأكثر صفاء عند الأنبياء.

واضح أن ابن سينا أخذ بأصالة الوجود دون الماهية. عالج قضية الصورة والمادة على أساس نظري واحد في كلا الصعيدين الطبيعي والميتافيزيقي. انطلق من العالم الخارجي وهو مهتم باكتشاف

مصدر التغير والتحول فيه، فأعاده إلى مشكلة أصل العالم. فقام بوضع مقولة أرسطو في المادة والصورة، بتصرف، في إطار نظرية الفيض الأفلوطينية. ووضعها بشكل يكشف تسلسل وجودها من عالم الفلك إلى عالم العناصر الطبيعية والأجسام المركبة. بهذه الطريقة استطاع طرح العالم من خلال نظامه الفلسفي عالما واحدا متصلا ماديا، هو:

أولا ، عالم واجب الوجود من خلال أزلية المادة والصورة، وأزلية العالم، وأزلية الزمان والمكان.

ثانيا، وجد العالم المادي مسألة علة ومعلول. **علة أولى ومعلولاتها العالم.**

ثالثا، الحدوث الذاتي والزماني. يؤكد ابن سينا أن كل موجود إنما وجد من موضوع سابق، فما وجد شيء من عدم إطلاقا. كل تصور للعدم يكشف عن عدم نسبي، يرجع إلى شكل ما من أشكال الوجود.

رابعا، مسألة الحركة الذاتية. تفصح نصوص ابن سينا عن أن حركة التغيير والتحول ذاتية في الأشياء نفسها.

كانت قضية التوحيد الإلهي، المتسمة بالتنزيه المطلق في علاقة الله بالعالم "العقبة الوحيدة التي ظلت تعترض سير اتجاهه المادي في خط مستقيم، دون تعرجات ومنعطفات." حاول أن يحتفظ بفكرة التنزيه، ككل الفلاسفة الإسلاميين العقلانيين، مع احتفاظه بوحدة العالم المادية. حاول العثور على مخرج جامع للنقيضين: التعالي اللاهوتي المطلق عن العالم المادي، **ووحدة العلة الأولى مع معلولها الأزلي** (العالم المادي). وأحب أن أعود فأذكر أن الفلاسفة المسلمين لم يحاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، بل حاولوا الجمع بينهما. لهذا لم يكن من الممكن العثور على مخرج للجمع بين النقيضين. و لم يكن ابن سينا جاهلا أنه لا يمكن إيجاده. فاستخدم شكلا من الخروج وهو لا يعني غير وجهه الشكلي. صدر عن **المبدأ الأول الواحد معلول أول واحد.** هذا المعلول الأول الواحد واجه ابن سينا بمشكلتين:

أولا، لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية...فمن باب أولى أن لا يكون مادة محضة؟

ثانيا، "...ولكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساما...كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه وأنه يجب غيره. فالأجسام من حيث كونها واجبة الوجود بغيرها لا يمكن أن يتخلف وجودها عن واجب الوجود بذاته."

استجدت مشكلة ثالثة وهو يحلل السابقتين: "الأجسام متكثرة، ولا يمكن أن يصدر الكثير عن واحد." لو تابعنا هذه القضية سنغرق في بحث فلسفي ليس هو موضوعنا. حل ابن سينا القضية بأن

الكثرة الوجودية لا تصدر عن الواحد بل عن ذاتها بذاتها. موجز القول إن ابن سينا، وهو يعالج علاقة الطبيعة بالمبدأ الأول، قسم نصوصه على وجهتين. وجه يلزم منه ضمنا انفصال الله عن العالم انفصالا مطلقا باعتبار المبدأ الأول شيئا تجريديا محضا لا أساس لوجوده. ووجه ثان يلزم عنه اندماج العلة الأولى في العالم المادي، وفي كلتا الحالتين العالم واحد مادي. لكل هذا "لا يمكن النظر إلى ابن سينا فيلسوفا ماديا صافيا، فالجوانب المثالية في فلسفته ليست هامشية. لكن يمكن الحكم عليه بأن اتجاهه العام مادي وأن منطلقاته المركزية مادية." رغم أنه القائل بأن الخلق أثر ضروري لطبيعة الخالق، وأن الله مضطر أن يخلق الوجود، إذ ليس له وجود بدون شيء معه مخلوق. يبقى فيه جانبه المثالي. هل هي تقية؟ ربما؟!

بدأنا بالجانب الصعب في **الشيخ الرئيس** مؤخرين جانبه السياسي الاجتماعي. "إن كل إنسان، ملك وسوقة، يحتاج إلى قوت تقوم به حياته ويبقى شخصه. ثم يحتاج إلى إعداد فضل [زيادة] قوته لما يستأنف من وقت حاجته." وهو يرى أن كل نفس في حاجة لمن يكشف لها عيوبها. وأحق الناس بذلك الرؤساء الذين "تركوا الاكتراث للسقطات، وتعقب الهفوات بالندمات...ومما زاد في عظم بلائهم باكتتام [إخفاء] عيوبهم أنهم هيبوا عن التعيير بالمعايب مواجهة...وخيفوا في إعلان الثلب والشنع...." وهكذا يجوسون في وحل خطاياهم وهم يظنون أنهم برؤوا منها. في موقفه الاجتماعي يذهب إلى حد اعتبار الخدم والعبيد شركاء لرب العمل، "سبيل سياسة الخدم والقوام عن الإنسان سبيل الجوارح والجسد. وكما أن قوما قالوا...حاجب الرجل وجهه، وكاتبه قلمه، ورسوله لسانه، كذلك نقول إن حَفَدَة [خدم] الرجل يده ورجله. لأن من كفاك من التعاطي بيدك فقد قام مقامها، ومن حفظ لك ما تحفظه عينك فقد كفاك كفايتها...وبعد فإن الخادم لا يتوالى، ولا يناصح، ولا يشفق، ولا ينظر، ولا يحتاط، ولا يحامي، ولا يذب، حتى يتحقق عنده ويصح لديه أنه شريك صاحبه في نعمته وقسيمه في ملكه وجدته [حظه] حتى يأمن العزل ولا يحذر الصرف."

قال ثيودور ستكوفسكي، أستاذ تاريخ الفلسفة، إن البحث في طبيعة الأحكام والمقولات كانت من المباحث القيمة عند ابن سينا، مثل بحثه الذي يحدد الإمكانية والواقع. فقد كانت تسود فلسفة أوروبا في القرون الوسطى نظرية خلق العالم من العدم، و لم يبدأ كلامهم عن الطبيعة ومعرفة ما هي الطبيعة إلا بعد تعرفهم على ابن سينا. لقد وضع **الشيخ الرئيس** حوالي ١١٥ مؤلفا حصرها شمس الدين الشهرزوري في مصنفه «نزهة الأرواح». هدته حياته السياسية المضطربة إلى أن يشترط فيمن يعمل بالسياسة أن يكون له "عقل هو السائس..." فربما كان عقله الذي يسوسه هو الذي دفعه، تقية، لهذه الجوانب المثالية التي شابت فلسفته. فلم يرض عنه التقليديون الأصوليون، سنة وأشاعرة، ولا نجا من نقد المتمرد العظيم ابن رشد، فيلسوف قرطبة.

معتزلي مرتد يصنع صحيح الدين!

إذا كنا توصلنا في عصرنا هذا إلى أن الاقتصاد محرك التاريخ، فقد عرف القدماء كيف يتعاملون بطريقتهم مع الاقتصاد الذي يصنع التاريخ. سبق أن تحدثنا عن كراهية فقهاء الخلافة الإسلامية للعلوم الطبيعية لأن بابها المنطق والفلسفة، وما "كان بابه الفلسفة انفتح على الزندقة!" لكن هذا لم يمنع خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (ت ٨٥ هـ) من الاشتغال بالكيمياء ليس لوجه العلم والطب!! لكن حتى يحول الرصاص والنحاس ذهبا وفضة، لينفق على مسعاه لتولي الخلافة.(٤٥) أما علماء الكلام، معتزلة وشيعة، فقد استعملوا العلم في صراعهم مع الخلافة الأموية على أرضية العقل، في مواجهة النقل الذي اعتنقه **أهل السنة والجماعة**. ليغيروا الحياة، لينشروا العدل. لم يتغير الحال في عصر العباسيين إلا في عهد المأمون عندما تبادلت الفرق المواقع. أصبح المعتزلة حزب الحكومة، وخرج أهل الحديث إلى المعارضة. أصبحت الدولة الاسلامية العباسية في نظر الأمويين الأندلسيين "منحرفة مبتدعة لتبنيها آراء المعتزلة." لجأ زعماء أهل السنة والجماعة إلى توظيف ا**لحديث** في المعركة. ويتضخم ا**لحديث** لتفضيلهم الرواية على الدراية.(٤٦) في البداية كان على رأسهم ابن حنبل . ثم لم يلبث المتوكل العباسي (٢٣٢ هـ) أن انقلب على المعتزلة، أنصار سلفه، فقوي السنة لأسباب سياسية داخلية تقع خارج الصراع المذهبي. أراد المتوكل تحقيق مصالحة **تاريخية**، لكن انتهازية، مع قوى المعارضة السابقة السنية الحنبلية التي كانت تهيمن على الشارع، للتخلص من القادة العسكريين الأتراك الذين قوي نفوذهم، أو على الأقل موازنة نفوذهم بأهل السنة.(٤٧) فكانت النتيجة عكسية إذ قوي الأتراك، حتى على المتوكل نفسه، إلى أن تمكنوا من الخلاص منه بمساعدة ابنه. أصبح أهل السنة في مركز القوة إثر هذا الانقلاب، وتصدروا الحكم وحدهم. ولما كان النقل والرواية لا يكفيان لبناء أيديولوجية دولة، إن لم تقاوم فعلى الأقل توازن عقلانية المعتزلة، فقد اضطروا لتبني منهج المعتزلة الكلامي. استعملوا معتزلياً سابقاً هو أبو الحسن الأشعري ليقوم بهدم العقل بواسطة العقل. أعلن على الملأ في سنة ٣٠٠ هجرية انضمامه إلى أهل السنة مقيما "**المذهب الأشعري الذي سيكتسح ساحة أهل السنة ويمتص منهج المعتزلة العقلاني**،" ليصبح أيديولوجية الدولة العباسية التي ستجعل منها عقيدة رسمية. بعد أربعين عاما من النشاط والحمية المعتزلية، صعد الأشعري، تلميذ شيخ المعتزلة أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي،(٤٨) على كرسي ليعلن في المسجد الجامع بالبصرة "كنت [أقول] بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال البشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع!!"(٤٩) كلما ارتفع المعتزلة بالألوهية إلى أسمى درجات التوحيد والتنزيه أثاروا ضدهم أنصار النظام المسيطرين على أحلام البسطاء بالتجسيد والتشبيه. وبقدر ما سموا بالعدل الإلهي إلى أرفع الدرجات، بقدر ما بدا ذلك متعارضا مع فكرة أن

الله يفعل ما يريد وقادر على كل شيء. و"كأن الحرية والقدرة لا يمكن أن تنسبا للإنسان إلا على حساب الطابع المطلق للحرية والقدرة الإلهيتين." الحقيقة أن حرية الله المطلقة لم تكن هدف الأشعري وأنصاره، بل كان هدفهم تبرير أن الجور وكافة المظالم تقع بقضاء الله وقدره، لا من استبداد الحكام وفسادهم. خرج الأشعري على أساتذته، تنكر لمعتقداته طيلة أربعين عاما، ليقيم مذهبا وسطا بين التنـزيه الذي يقتضيه العقل والتجسيم والتجسيد لكثير من الآيات، الذي لا يستقيم إيمان البسطاء ولا تتوطد العقيدة في نفوسهم إلا بأخذها على ظاهرها. بين حرية الله وقدرته المطلقتين وبين درجة من الحرية والقدرة لا بد منها للإنسان حتى **يكسب** أعماله ويتحمل مسؤوليته. أحل الأشعري فكرة **الكسب** محل حرية الإرادة وخلق الأعمال. كرر ابن خلدون ما قاله الأشعري مقتديا بالسلف في آيات التشبيه كما جاءت، "أي آمِنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء!"[٥٠] مع ذلك لم تكن هذه الوسطية، الممالئة للسلف وأهل النظام، كافية عندما أخذت الدولة العباسية تترنح في أخريات أيامها. تدخلت الدولة بصورة مباشرة، في عهد الخليفة القادر (٣٨١ – ٤٢٢ هـ)، في المنازعات المذهبية الفقهية (الكلامية) فطرأ على المذهب الأشعري تطور هام "على المستوى الأيديولوجي، فقد تكرس مذهبا رسميا للدولة." عندها صودر الفكر المعتزلي رسميا، أيضا. منع المعتزلة سنة ٤٠٨ هـ من الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال. طبق السلطان محمود الغزنوي هذا القرار، قتلا للمخالفين ونفيا وحبسا ولعنا من على المنابر. ثم أصبح ذلك سنة في الإسلام. في ٤٢٢ هجرية صدر **البيان القادري** مقررا العقيدة الأشعرية رسميا، في نص قانوني كمرسوم حكومي نص على "أن هذا اعتقاد المسلمين من خالفه فقد فسق وكفر!" هنا استعيد ما قاله محمد أركون "إن سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فكري، مرتبط بشكل ما بالأحداث السياسية." إن الطريقة التي يتحدثون بها عن إغلاق باب الاجتهاد ذات دلالة بالغة بخصوص التضاد بين منهجين ومضمونين فلسفيين مختلفين داخل البنية الاجتماعية. إنهم يوحون لنا بأن ضغط العلماء هو الذي قرر وحده غلق الاجتهاد، "...العلماء من رجال الدين كانوا يعكسون المتطلبات الأيديولوجية لطبقة معينة، أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيبتهم الفكرية الصرفة...." فرض الخليفة القادر، وليس الفقهاء، إغلاق باب الاجتهاد، وقررت السلطة الحاكمة إنهاء علم الكلام. صودر العقل لحساب النقل حتى يسود فكر الأشعري. ويستطيع الرجل الثاقب النظر أن يتبين في كل كلمة من هذا القرار جراثيم المنازعات التي مضت عليها قرون. قنن أبو المنصور عبد القادر البغدادي (٤٢٩ هـ) الأشعرية في كتابه الجامع «أصول الدين» ورفع فيه شعار **تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه**. وفي كتابه «الفرق بين الفِرق وبيان الفرِقة الناجية» يحدد الفرقة الناجية من النار بأنها **أهل السنة والجماعة**،[٥١] مع كل ما

يتضمنه هذا التعبير من تناقض مع النص القرآني وصحيح السنة النبوية. باختصار، الفرقة الناجية هي الأشاعرة وسلفهم من أهل الحديث. الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة هي بالتحديد أصول أشعرية. وهكذا استقر صحيح الدين على أساس حدده لنا منذ ألف عام مرتد عن الاعتزال، لا نعرف لارتداده سببا مقنعا؟! وأصدره الخليفة القادر غير القادر صنيعة البويهيين، وإنها لقصة طويلة!!

الغزالي طالب جاه وانتشار صيت

وجد الفلاسفة، الذين لم ترعاهم الدولة، مثل الكندي في عصر المأمون، لأنفسهم ملجأ وملاذا في الحلم الفلسفي والتصوف العقلي. كان ابن عربي ظاهريا في العبادات، باطنيا في العقائد. الفارابي تبنى نظرية الفيض الأفلوطينية، وجهد ابن سينا ليجمع شكليا بين ثوابت الفلسفة الأرسطالية وثوابت المعتزلة المنطلقة من الموروث الإسلامي. وقد حدد محمد عابد الجابري، في تحليلاته القيمة العميقة لفلسفة ابن رشد، جوانب الصراع الواضح المعالم في الخلافة العباسية ومذهبها الأشعري من جهة، والخلافة الفاطمية ومذهبها الباطني الإسماعيلي من جهة أخرى. "كما شيد الفاطميون جامع الأزهر بعاصمتهم القاهرة، ليكون مدرسة لتكوين الأطر للمذهب والدولة، شيد السلجوقيون الحاكمون في بغداد باسم الخليفة العباسي والمذهب الأشعري السني مدارس لتكوين الكوادر لهذا المذهب ودولته، المدرسة [النظامية الشهيرة]." وعندما كاد نشاط دعاة الإسماعيلية يكتسح بغداد، اشتدت الحاجة إلى شخصية علمية بارزة في المدارس النظامية، كخط دفاع أخير عن السنة والجماعة الأشعرية ضد الشيعة الباطنية والفلسفة السينوية. عندها التحق أبو حامد الغزالي بحاشية الوزير السلجوقي نظام الملك (٤٦٨ هـ) وأخذ على عاتقه التصدي للزحف الشيعي. كان الزحف الشيعي قد أخذ يهدد بغداد "وتطور إلى عمليات فدائية ذهب ضحيتها الكثير من الشخصيات العلمية ورجال الدولة" بما فيهم نظام الملك نفسه. أصبح الغزالي في ٤٨٤ هجرية "الشخصية العلمية الرسمية، والمتحدث باسم النظام، يحركه في ذلك كما يقول هو نفسه: **طلب الجاه وانتشار الصيت!**"[٥٢] أي أنه لم يكن أشعرياً عقائدياً، ومع ذلك ارتضى لنفسه فكريا أن يجعل من هذا المذهب عقيدة رسمية للدولة. كان قد تفرغ لدراسة الفلسفة في سنواته الثلاث الأخيرة في بغداد، قبل سفره إلى الشام. في هذه الفترة وضع «تهافت الفلسفة». إذا كنت قلت من قبل إن الأشعري استعمل العقل لإلغاء العقل، فقد آن الأوان لأن أقول إن الغزالي استعمل الفلسفة للقضاء على الفلسفة. لجأ الغزالي إلى منطق أرسطو. اعتبره مقياسا للعقول عامة، وقال إن من لم يحط به علما "فلا ثقة له بعلومه أصلا." لم يكن ذلك حبا في المنطق، بل لدحض نظرية **التعليم** الباطنية الشيعية التي تقرر ضرورة العودة إلى

المعلم الذي هو الإمام الفاطمي، ولخدمة الدولة السلجوقية في صراعها الأيديولوجي ضد المعتزلة والفلاسفة. وهكذا يضرب عصفورين بحجر واحد.

كان ابن حزم، كما أشرنا من قبل، يعمل في نفس الوقت على إقامة مذهب كلامي أصولي قائم على السنة الصحيحة المطهرة، يرفض تأويلات المعتزلة والأشاعرة وتفريعات الفقهاء الأربعة في آن واحد. كان مشروع ابن حزم سلاحا نظريا واجهت به الدولة الأموية في الأندلس خصميها الكبيرين الفاطمي في مصر والعباسي في بغداد. "غير أن الإعلان عن هذا المشروع جاء متأخرا جدا: كانت الدولة الأموية في الأندلس تلفظ أنفاسها الأخيرة لتترك المجال لفوضى ملوك الطوائف." لم يقيض لمشروع ابن حزم أن يرى النور إلا بعد نصف قرن "بعد تطويره وتوسيع آفاقه حتى يستجيب لمتطلبات التطور الحاصل." وكان ذلك في دولة الموحدين التي عاش ابن رشد في كنفها.[٥٣]

ابن رشد دافع عن الفلسفة بالفقه (١١٢٦ - ١١٩٨م)

سطعت شمس تجديد البناء الاستراتيجي لثقافة ابن حزم في فلسفة ابن رشد. وما كان من الممكن استيعاب تلك الفلسفة وفهمها إلا من خلال متاهات الأشعري ولجاجة الغزالي.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ابن عائلة عريقة في الدين والإدارة والسياسة. اضطهد هذا العقل العربي المتوهج، رغم حرصه على مداراة أهل زمانه، حتى أنه عندما دخل وولده عبد الله ذات يوم مسجدا لصلاة العصر، هجم عليهما بعض العوام وأخرجوهما بالقوة. كان حريصا على ألا يصدم العامة بآراء علمية لا يقدرون على استيعابها. مع ذلك كان صدقه يدخله في مآزق. ادعى المنجمون ذات يوم أن ريحا عاتية قد قرب هبوبها على قرطبة كالتي هبت على قوم عاد فأهلكتهم. فلما سألوه قال، "إن وجود قوم عاد ما كان حقا، فكيف سبب هلاكهم؟"[٥٤] انصب جل اهتمامه على العمل. لم يتوقف عن الكتابة منذ بلغ سن الرشد إلا يوم زفافه ويوم وفاة أبيه. لم ينقذه من الاضطهاد كونه مرشد السلطان المنصور يعقوب والسلطان أبي يعقوب من قبله. وصف بالزندقة وأنصاره بالشياطين المخادعين لله. فنفي وأحرقت كتبه. كان من سوء حظه أن استسلمت الحياة الثقافية في عصره للسلفيين، بدعوى الاتحاد في وجه الفرنجة. اضطهده السلفيون في الوقت الذي كان مستنيرو الفرنجة يدافعون عنه لكونه حجر زاوية نهضتهم المقبلة. لهذا اعتزل الحياة في سن السبعين، تاركا وراءه أكثر من ١٠٠ كتاب، حتى قال عنه ابن عربي يوم وصول جثمانه قرطبة، "ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدّابة، جعلت تواليفه تعادل من الجانب الآخر."

كانت العلاقة بين الدين والفلسفة محور التفكير الفلسفي ومحط اهتمام الثقافة العربية الإسلامية. رفضوا في الماضي علوم الأوائل تماما مثلما يرفض السلفيون اليوم الحداثة. كان قبول تلك العلوم، خاصة الفلسفة، كمرجعية للفكر والسلوك، مرجعية لتفسير الدين، وكل ما تقرر من غير برهان، هي الحداثة بالنسبة لهم، لأنها لا تعترف بمرجعية أخرى غير العقل. وكان الغزالي من أكثر الرافضين لعلوم الأوائل اطلاعا على الفلسفة، مع أنه لم يتجاوز في معرفته ما كتبه ابن سينا، وقد نبه ابن رشد لهذا القصور عند الغزالي. وكان من السهل عليه، وهو الدارس لأرسطو، أن يسحق تصور الغزالي الفلسفي لو رد عليه فلسفيا، إلا أنه آثر، لأنه الدارس المتخصص في العلوم العربية الإسلامية الممارس للقضاء سنوات طويلة، أن يدافع عن علوم الأوائل والفلسفة بالفقه الإسلامي نفسه. واجه الغزالي داخل الشريعة وبالاستناد إلى أصولها. وواجه الأشاعرة، أصحاب العقيدة الرسمية، وتأويلاتهم بالقرآن والحديث والمنطق مدافعا عن الفلسفة والشريعة معا "مؤكدا استقلال كل منهما بأصوله ومنهجيته، والتقاءهما في الهدف الذي يسعيان إليه: الفضيلة." انفرد ابن رشد بعلاجه للعلاقة بين الدين والفلسفة من منظور خاص يركز على العلاقة بين الدين والمجتمع، مميزا بين العلماء والعامة. لم يحاول فيلسوف قرطبة أن يوفق بين الدين والفلسفة، لأنه عثر على توافقهما وعدم تعارض الشريعة والحكمة. وجد أن التعارض إنما هو بين الفلسفة وظاهر الشرع وتأويلات المتكلمين الذين أوقعوا "الناس في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا بين الناس كل التفريق." يرى ابن رشد الشريعة والحكمة أختين بالرضاع ترضعان من منبع الحق "والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له." لهذا، وقبل الدخول في فلسفة ابن رشد، أحب أن أطرح رأيه في المذهب الأشعري من خلال الآيات المتعلقة بالعرش: ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا﴾[٥٥]؛ و﴿وسع كرسيّه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما﴾[٥٦] يقول أن أدلة الأشاعرة بشأنه "لا هي مع السمع ولا هي مع العقل،" لأن الجسمية والتشبيه هي في رأيه من قبيل **المسكوت عنه**، لأن التشبيه يتناقض مع **ليس كمثله شيء**.[٥٧] لو قيل مثل الحنابلة أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، فلكل جسم مُحْدِث، وهو ليس بمُحْدَث، فالله ليس بجسم. لم ينف الشرع الجسمية لما للنفي من أثر على نفس عامة المؤمنين. فغير المحسوس عدم يؤدي إلى إلغاء البعث وانتفاء الجنة. نفي المكان ينفي الشريعة، والشريعة قائمة على نزول الوحي من السماء – إن الله في السماء. نفي الحركة يلغي ما جاء في صفة الحشر وطلوع الباري ليتولى الحساب – ﴿وجاء ربك والمَلك صفاً صفاً﴾[٥٨] وجد ابن رشد أنه لهذا ارتبطت جموع المؤمنين بهذه القيم، ولهذا سكتت الشريعة عن الجسمية حتى لا تصدم العامة. ولانتفاء الجسمية عن النفس امتنع الشرع نفسه عن التصريح للجمهور بما هي، فقال في القرآن ﴿ويسألونك عن الروح قل

الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[٥٩] كل هذا الكلام يدل على أن المذهب الأشعري لا هو مع السمع (القرآن) ولا هو مع العقل (الفلسفة).

أما عن موقف ابن رشد من الغزالي، فكما لم يستطع الأشاعرة دعم النقل ولا إلغاء العقل، وجد ابن رشد أن الغزالي أضر بالشريعة والحكمة معا في كتابيه «مقاصد الفلاسفة» و «تهافت الفلاسفة». كفّر الغزالي الفلاسفة في المنطق والطبيعيات والإلهيات لأنهم يقولون بقدم العالم (أزليته)، وأن الله لا يعلم الجزئيات، وأن الحشر يكون للنفس دون الجسد، لكن ابن رشد وجد أن تكفير الفلاسفة مسألة فيها نظر، لتعلق الأمر بمسائل عويصة "ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل." لأن ما روي عن الكثير من السلف الأول، فضلا عن غيرهم، تأويلات لا يجب أن يفصح بها إلا للراسخين في العلم. "قلنا الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفيره إياهم [في ذلك] قطعا، إذ قد صرح في كتابه «التفرقة» أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال...وليس يمكن أن يتقرر إجماع." ولا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض. ثم يقول "إن أبا حامد [الغزالي] قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات، بل يرون أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا."[٦٠] فعلم البشر محدث بحدوث المعلوم متغير بتغيره، أما علم الله بالوجود فهو سبب المعلوم الموجود، لهذا وجد أنه من غاية الجهل تشبيه العلمين ببعضهما. ثم يخلص برأي عام في الغزالي أنه فاقد للفضيلة العلمية "من حيث أنه لا يتعامل مع العلم من أجل العلم...أن غرضه التشويش على الفلاسفة والتشكيك في أصولهم ونتائجها." كما أنه فاقد الفضيلة الخلقية لإفشائه التأويل في كتبه الموجهة للعامة التي يستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية، كما أنه لم يستقر على مذهب. "لم يلزم مذهبا من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف."

ابن رشد فيلسوف مادي

لما كان التمرد هو موضوع هذا الكتاب، بات لزاما علينا أن نتعرف على ابن رشد السياسي المتمرد، والفيلسوف المتمرد في موقفه العام، والمتمرد على الفكر الرسمي الذي ساد عصره.

وصف الباحث المتعمق الصديق صلاح حزين فيلسوف قرطبة بأنه "أكثر الشخصيات إثارة للجدل" وأنه "رجل الفكر والممارسة."[٦١] وقد وفق صلاح في تفسيره التاريخي لكلا الوصفين، إذ طرح قضية الجدل حول تحديد نزعة ابن رشد الفلسفية، هل هي مادية إلحادية أم مثالية إيمانية إسلامية، أم هي توفيقية تقيم مصالحة بين الدين والفلسفة، كما رآها فريق ثالث من "جمهرة الباحثين العرب

الإسلاميين السلفيين والبرجوازيين." دخل صلاح حزين، شاء أم لم يشأ، طرفا في هذا الجدال عندما أخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية التقدمية في فكر فيلسوف قرطبة. عناصر تضع ابن رشد في المكانة التاريخية اللائقة به، تكسب الحديث عنه أهمية استثنائية وذلك "لالتحام فكره بممارسته لهذا الفكر، بما يتضمنه من مواقف صلبة، في وجوه الكثيرين من أعداء الفكر العقلاني،" لكونه مرآة عاكسة لكثير من جوانب البنى الفكرية الثقافية والسياسية بما فيها من ترابط وتضاد لمجتمع تحتدم فيه الصراعات والتناقضات. كان على ابن رشد أن يتمرد على:

أولا، القمع والتسلط المستبد الذي تمارسه السلطة الحاكمة وجهازها العسكري على المحكومين.

ثانيا، رفض آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والنشور وكافة المسائل التي اتخذ الخلاف حولها، "هذا الطابع العنيف، لأنه يتصل بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها... الكثير من النتائج والآراء التي تهدد بنية الدولة السياسية التي يشكل الفقهاء جزءا مهما فيها."

ثالثا، تمرد فيلسوف قرطبة على مصادرة حرية الإنسان وفاعليته وقدرته على اختيار قراراته لحساب جبرية مزعومة تبرئ الحاكم الظالم والأمير الجائر.

رابعا، تمرد في زمانه على فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة. وجد أن الاختلاف في الدرجة التي "تحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة" وقابلية المرأة على تحمل المشاق، فحيثما تتوفر هذه القابلية، يمكن أن تتفوق المرأة على الرجل.

أما عن فلسفته فإن تراختنبرج يرى أن ابن رشد أراد، عندما قال أن الله هو الدافع الأول، أن يثبت أن الله هو مصدر المادة في نهايتها لا في بدايتها.(٦٢) حاول بهذا تفسير المادة تفسيرا فيزيائيا. المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بواسطة الحرارة، إن زالت الحرارة زالت الكائنات. انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الإيطالي بترو بومباناري (١٤٦٤ – ١٥٢٤ م) الذي أعدم بتهمة الرشدية. ثم إلى الفيلسوف الإيطالي برناردينو تيليزيو (١٥٠٨ – ١٥٨٨ م) الذي تبنى نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادة حية. إن عقل العالم، عند ابن رشد، قانون ضرورة. "هنا يتساءل تراختنبرج: هل عقل العالم ماهية؟... ثم يجيب: إنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة."(٦٣) يرى ابن رشد أن العقل ملازم لكل الوجود. العالم معقول لأنه يخضع للقوانين. الله لا يتدخل في شؤون العالم، لأنه معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة (سببية). يعني هذا الكلام نفي آخر لمقولة الغزالي الظرفية، أي أن مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر ليست مقارنة سببية، بل مقارنة

ظرفية، مصادفة تصبح عادة. فقد اعتاد الناس أن يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلا، فظنوا أن النار هي سبب الاحتراق، مع أنها ظرفية أي صدفة. لكنها عند ابن رشد سببية. فالنار تحرق والسكين تقطع لارتباط سبب بمسبب. ويكتمل الأساس المادي لفلسفة ابن رشد في نظرية المعرفة. إذا يرى ابن رشد أن المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس. ولن يبقى لدينا أي شك في ماديته، إذا أضفنا إلى نظريته في المعرفة قوله بأبدية المادة واعترافه بموضوعية العالم المادي. العالم يتطور على أساس العقل. لكن تراختنبرج يرى أن مادية ابن رشد تنتسب إلى مادية القرون الوسطى. "كان الماديون يصلون، كما يقول المؤرخ الألماني لانجيه، إلى الحد الأقصى من المهارة في إخفاء أفكارهم الحقيقية، بحيث يطورون المادية خلال أشكال من الدفاع عن الدين واللاهوتية." هذا ويجد تراختنبرج تشابهاً بين ابن رشد وهيجل في مسألة حصر الله في الفكرة العامة. العقل عند كليهما قانون ضرورة. الاعتراف بوجود الضرورة في العالم يجعل العالم معقولا يجري وفق قوانين عقلية. "في هذه المسألة يعترف ابن رشد باستقلالية المادة [العالم] عن الوعي، أي موضوعية وجود العالم." يقول ثيودور ستكوفسكي إن الماركسية ترفض القول "بأن ابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة العرب لم يكونوا سوى مشائين. فالواقع يؤيد رفض هذا الزعم، لأن فلاسفة العرب لم يقفوا عند تعليم أرسطو كما تلقوه، بل هم طوروه. صحيح أن الأرسطية الأساس في فلسفتهم، ولكنهم وجهوا التعليم الأرسطي نحو المادية."(٦٤)

ابن رشد و«تهافت التهافت»

لا يكتمل التعرف على ابن رشد إلا من خلال ابن رشد نفسه. بالذات من خلال مؤلفه الهام «تهافت التهافت» الذي يرد فيه على تهجم الغزالي السوقي على الفلسفة والفلاسفة في «تهافت الفلاسفة». يضع «تهافت التهافت» ببساطة الحدود الفاصلة والنقاط الفارقة بين الغزالي وابن سينا وابن رشد. إذا أخذنا، مثلا، موضوع أزلية العالم أم حدوثه، نجد الغزالي يطور النظرية الإيمانية حول أزلية الخالق قبل العالم. تقول النظرية الإيمانية إن الله كان وحده منذ الأزل، لا شيء معه "ثم شاءت إرادته أن يخلق العالم." ونظرا لما أثارته قضية الفراغ من مشاكل حول فهم **مشيئة الإرادة** في وقت ما، وسبب عدم الخلق من قبل أو من بعد، وهل طرأ مُرَجِّح لعملية الخلق في وقت دون آخر، وهو أمر مستحيل لتنزهه **جل** شأنه عن أي تأثير. ثم رفض ابن سينا الحدوث والقدم الكلامي، فقال **بالممكن والواجب**. الخالق واجب الوجود ووجوده من ذاته – **ماهيته هي وجوده**. والعالم ممكن بذاته وواجب بغيره الذي هو الله. ولما كان الواجب الوجود لا أول لفعله يكون العالم **قديم بالزمان**. كلا الرأيين لم

يرضيا الغزالي. الله ليس في حاجة لمرجح، لذلك يقول بتراخي الإرادة. أراد الله خلق العالم منذ الأزل. الإرادة قديمة لكن تراخت، وكان الخلق في الوقت الذي اختارته. ووجد ابن رشد أنه كلام متهافت وتمسك بطريقة أرسطو. رأى ابن رشد، ودون دخول في تفاصيل فلسفية عويصة، أن أفضل مسلك لإثبات وجود الله هو الذي ينطلق مما هو مشاهد ومحسوس: من الحركة وتسلسل الأسباب إلى السبب الأول. هذا التصور (البرهاني العلمي) هو الأقرب للتصور القرآني ﴿وكان عرشه على الماء﴾(٦٥)، ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين﴾(٦٦) قضية القدم والحدوث تجد حلها في سريان الحركة في الموجودات في الأرض والسماء التي تجعل من العالم "لا قديما ولا حديثا بل دائم الحدوث."(٦٧) وينتهي إلى أن كلام الغزالي هو التهافت بإطلاق. في المسألة حول علاقة صفات الله بالذات يرفض ابن رشد قول المعتزلة أنها عين الذات، وقول الأشاعرة أنها زائدة عن الذات، ويقول أنهم ما زادوا أن "جعلوا الله إنسانا أزليا." وقال، "إذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد والغائب، ظهر أنها باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب." اشتراك الشاهد والغائب في صفات هو في الاسم فقط لا يصح فكها من أيهما إلى الآخر. فالحواس ممتنعة عن الباري سبحانه وأبعد من ذلك الحركة في المكان. الإدراك والعلم في الأول هما نفس الحياة. فعله عند الفلاسفة صادر عن علم. العلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منها. وبصدور الأفضل من الضدين دون الأخس، عن العالم بهما يسمى العالم فاضلا. "ولذلك يقولون في الباري سبحانه: إن الأخص به ثلاث صفات كونه عالما قادرا فاضلا...مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه، قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر." عندما يهاجم الغزالي الفلاسفة لعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم، يدحض ابن رشد دعوى التجسيد والتشبيه متمسكا بالتنـزيه فيقول، "إن كل جسم فقوته متناهية، والقوة غير المتناهية تصدر من موجد وليس بجسم." ويبرهن علميا أنه "لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم." ولا أرى أن اختم حديثي عن فيلسوف قرطبة وهو يدحض أقوال الغزالي السفسطائية، على حد قوله، قبل أن أتعرض لخطل مذهب، أعتقد أنه سبب تخلف أمتنا، ألا وهو عدم ترابط السبب والمسبب. يقول أبو حامد الغزالي، "الاقتران بين ما يعتقد في المادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين [كل ذلك شيئان]!" هنا يقول ابن رشد ببساطة ووضوح، "أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقادا لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك." وينتهي إلى القول، "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن ها هنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بهذه المسببات لا

تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له."

تصدى قاضي قرطبة، فيلسوفها والفقيه المبدع، لغوغائية الغزالي، لأن الفلسفة ليست أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الخالق. وقد دعا الشرع إلى ذلك وحث عليه – **فاعتبروا يا أولي الأبصار**. اعتبر فقيه قرطبة الحكمة نوعاً من القياس العقلي، العقلي والشرعي في نفس الوقت. فإن قيل إن القياس العقلي بدعة لم تكن موجودة في صدر الإسلام، فإن القياس الفقهي، هو الآخر، استنبط بعد الصدر الأول ولم ير أحد أنه بدعة. لم يصنع ابن رشد، مثلما فعل فلاسفة ومتكلمة آخرون، فبدأ بالإلهية ليصل للطبيعيات، بل بدأ بالطبيعة مثل أرسطو. وجد أن النظام في الطبيعة يجري على النظام العقلي. عقل هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل. استنتج الفلاسفة من هذين الأمرين أن الوجود، وهو عقل محض، هو من أضفى على الموجودات الترتيب والنظام.

كان يتكلم بجرأة عندما كان متفائلا مطمئنا للسلطان المنصور يعقوب. شبّه جمهورية العرب القديمة، جمهورية النبي والشيخين، بأنها "نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون، وقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى بإقامته حكم بني أمية المطلق، فاتحا باب الانقلابات التي لم تخرج الجزيرة من نطاقها." لكنه بعد أن ذاق مرارة الاضطهاد والنفي، وجد أن السياسات تختلف باختلاف الغايات. "الثروة غاية السياسة الخسيسة، والقانون غاية السياسة جيدة التسلط، وحكم الفرد المطلق غاية سياسة الوحدانية، أما غاية السياسة الجماعية فهي الحرية والعدل." ولم يستطع أن يحدد موقع سلطانه المنصور من هذه السياسات، لأنه "لم يكن بينه وبين الإلجام بالسيف إلا القليل!" ومع ذلك ظل يحلم بمجتمع الحرية والعدل "فالناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع، والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة. فأخذهم بالفضائل أمر ضرورة لجميعهم."

هل نسميه آخر المتمردين العظام؟

هو بالقطع آخر شعاع نور قبل أن يخيم الظلام..طيلة ألف عام.

إضافة لا بد منها

"قال رسول الله (ص): لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن. ومن كتب عني غير القرآن فليمحه."

حديث أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري

"إنكم تحدثون عن رسول الله (ص) أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافا فلا تحدثوا عن الرسول شيئا، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله...."

الخليفة أبو بكر

"أكثرت يا أبا هريرة الرواية وأحرى بك أن تكون كاذبا على رسول الله (ص)... وعندنا كتاب الله حسبنا."

الخليفة عمر

لم يكن هدفنا دراسة الفلسفة. ولا كان مقصدنا بيان الفرق الإسلامية ومذاهبها. فلا أظنني في حاجة إلى بيان أن الهدف كان تسليط الأضواء على ثورة الإسلام، ما أشعلته في النفوس من تمرد على الظلم لا ينطفئ، وظمأ للعدل لا يرتوي.

قام راعي الغنم الفقير يدعو للواحد الذي لا يُظلم عنده أحد. الخالق لدنيا تليق بخير من خلق. التف حوله كل مستضعف مهيض الجناح، زحفت إليه جموع البسطاء من كل البطاح، وقادهم مقاتلا مرشدا على طريق الحق والفلاح. كانوا جماعة من العبيد الفقراء، صعاليك وخلعاء، موال ولصقاء، آمنوا بمبادئ القائد اليتيم حتى أقاموا دولة الحق المقيم. لكن كان ذلك إلى حين!

تلك كانت الآمال المعلقة بالمبادئ المجردة، غير أن مجريات الأحداث على أرض الواقع جرت على خلاف المأمول، مهما حاول كتبة السلطان تزيين المنجزات، والإيهام بأن الركب سار قدما بلا نكسات. ولكم كان العميد طه حسين صادقا، وهو يقدم لحديثه عن الشيخين: أنا بعد ذلك أشك أعظم الشك فيما روي عن هذه الأحداث، وأكاد اقطع أن ما كتب القدماء من تاريخ عن هذين الإمامين العظيمين، ومن تاريخ العصر القصير الذي وليا فيه أمور المسلمين، أشبه بالقصص منه بتسجيل حقائق الأحداث التي كانت في أيامهما...فالقدماء قد أكبروا هذين الشيخين الجليلين إكبارا يوشك أن يكون تقديسا لهما، ثم أرسلوا أنفسهم على سجيتها في مدحهما والثناء عليهما. وإذا كان من الحق أن النبي (ص) نفسه قد كذب الناس عليه، وكان كثير من هذا الكذب مصدره الإكبار والتقديس، فلا غرابة في أن يكون إكبار صاحبيه العظيمين وتقديسهما مصدرا من مصادر الكذب عليهما أيضا.[٦٨] انتهى الاقتباس. كانوا جماعة من الثائرين البسطاء، ما كذبوا على أحد، ولا أرادوا أن يكذب أحد من أجلهم إكبارا لهم. لهذا يغلب الظن عندي أن من كذب إنما كذب لمصلحته هو ولحساب من ولي الأمر في زمانه. كان الإكبار والتقديس المصطنع لخدمة الطاغوت الذي اغتصب أُخُوّة الإيمان، الملك العضوض الذي استباح مكان ابن من كانت تأكل القديد لحساب السلطان الجائر المرجئ حسابه إلى يوم الدين. أليس جوره بقضاء من الله وقدره. من كذبوا على القدر ناسبين شرورهم إليه، لأن خطاياهم كانت بقضاء منه، قادرون على الكذب على التاريخ وعلى الناس. فمحمد لم يَدّع لنفسه قدرة معجزة، ولا خرافة خارقة، لم يمل من ترداد "ما أنا إلا بشر" وأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا. لم يدع أصحابه لأنفسهم عصمة عن الخطأ، وما كان لهم أن يدعوا وقد سمعوا محمدا يقول "كل ابن آدم خطاء." فهذا أبو بكر بن أبي قحافة يعترف بأن شيطانا يعتريه بين الحين والآخر، كناية عن احتمال وقوع اخطاء منه في بعض الأوقات، وعمر بن الخطاب يطلب من الرعية أن يقوّموه إذا اعوجّ، أي أن اعوجاجه وارد.[٦٩]

لكن شاء القدماء والمحدثون، على السواء، أن يضفوا القداسة على العقائديين البسطاء ويجعلوا من أصحاب الرسالات شبه آلهة. لم يقتصر الأمر على محمد فحسب، بل تعداه إلى الشيخين، وحتى عثمان صاحب الفتنة رفض أن "يخلع ثوبا ألبسه الله إياه!" ناهيك عن **الصحابة** الذين شملتهم القداسة بعد أن اتخذت هذه التسمية بعدا دينيا. يكفي أن أحد كبار الأئمة فضل معاوية بن أبي سفيان على عمر بن عبد العزيز، الملقب بخامس الخلفاء الراشدين لعدله وزهده، لأن "يوما واحدا من صحبة معاوية لمحمد يعدل كل ما عمله عمر بن عبد العزيز من أعمال صالحة، هو وأهله!" وفي رواية أخرى "...وأهل بيته!!"[٧٠] وتوسع المُحدثون في توصيف الصحابي فهو "من رأى رسول الله (ص)." وقال البخاري، "من صحب النبي (ص) أو من رآه من المسلمين." وتوسع ابن حنبل أكثر فأكثر "كل من صحبه سنة أو شهرا أو يوما أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه." ثم جاء الأصوليون فضيقوا، "الصحابي هو من طالت مجالسته عن طريق التبع،" أي من تبعه وأخذ عنه. مع ذلك يرى الباقلاني، فقيه **أهل السنة والجماعة**، أن الصحابي "من صحب النبي ولو ساعة من نهار." كل هذا لم يمنع من أن يكون الصحابي مصدرا من مصادر النص. فما هي أهمية هذا الأمر؟

من المعروف، بداهة، أنه لم يكن ثمة إسلام قبل النص. الإسلام ليس شيئا غير النص، ولا حجة لشيء في الإسلام سوى النص: **القرآن كتاب الله**. هيمنت هذه الحقيقة على العقل الإسلامي طيلة الفترة الزمنية التي لم يكن للإسلام فيها سلف ولا تاريخ. ثم جاء عصر التدوين، "تلك العملية التي صُنِعَت على عين الأنظمة الحاكمة. ويؤرخ لها غالبا بعهد المنصور العباسي (١٣٦ – ١٥٨ هـ). قال السيوطي نقلا عن الذهبي: في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير."[٧١] انحصرت الحجية طيلة الفترة السابقة في الوحي، في القرآن على وجه التحديد، على أساس أن السنة كانت في معظمها **تطبيقا عمليا للقرآن أو شرحا شفهيا له**. لم يُلْتَفَت إلى الأحاديث فقهيا إلا في وقت لاحق حين اشتد الطلب عليها لأسباب سياسية في الغالب. كان حرص محمد والشيخين الشديد، بل ونهيهم الحازم، عن تدوين السنة يرجع إلى خشيتهم أن تختلط بالنص. لكن عندما تقرر أن تصبح السنة نصا، أي مرجعية ومصدرا للشريعة، بعد أن مرت عقود وعقود على شهودها، كان لا بد أن يصبح الصحابة، بل والتابعين ممن جلسوا إليهم واستمعوا منهم، مصدرا من مصادر السنة..الشريعة. لهذا عني الأصوليون بتحديد الصحبة بسنة على الأقل حتى يكون طريق نقل السنة (المصدر الثاني) مأمونا وموثوقا، لأن من سمع حديثا عن محمد في ساعة معينة لا يكون مطلعا على ما قد يكون قاله في مناسبة أخرى. مثل حديثه عن ادخار لحوم الأضاحي منعا وإباحة. فإذا أضفنا إلى هذا أن من صاحبوا محمدا كانوا من بيئات مختلفة، ذوي ثقافات متعددة وأصول متباينة،

عربا وروماً، فرسا وأحباشاً، الخ. منهم من اعتنق الإسلام عن إخلاص وحماس، ومنهم من فعل ذلك خضوعا لأمر واقع أو انتهازا لفرصة أوسع، مثل معظم الطلقاء، بعد فتح مكة. لهذا فإنه لمن "التبسيط المخجل والخفة البعيدة عن الموضوعية، العلمية والتاريخية، النظر للصحابة كأنهم مجموعة مجردة خارجة عن نطاق التاريخ، فوق الزمان والمكان." فابن أبي الحديد، المعتزلي المعروف، ينقل عن الزيدية قولهم، "إنا رأينا الصحابة أنفسهم ينقد بعضهم بعضا، بل ويلعن بعضهم بعضا...وهذا طلحة والزبير وعائشة... لم يروا أن يمسكوا عن علي. وهذا معاوية وعمرو بن العاص لم يقصروا دون ضربه وضرب أصحابه بالسيف. وكالذي رُوِي عن عمر من أنه طعن في رواية أبي هريرة وشتم خالد بن الوليد وحكم بفسقه، وخَوّن عمرو بن العاص ومعاوية ونسبهما إلى سرقة مال الفيء واقتطاعه!" يورد لنا العميد طه حسين في مؤلفه عن الشيخين كيف كان عمر بن الخطاب يخاطب الولاة أمثال عمرو بن العاص: "(بسملة) من عبد الله عمر أمير المؤمنين إلى العاصي ابن العاصي، أما بعد: أفتراني هالكا ومن قبلي وتعيش أنت ومن قبلك، فيا غوثاه! يا غوثاه! يا غوثاه!" واضح أن عاصمة الخلافة كانت في مجاعة فلجأ الخليفة إلى أغنى البلاد المفتوحة وقتها. و"يروون أن عمرو بن العاص كتب إليه يستمهله وينبئه أنه سيرسل إليه عيرا أولها في المدينة وآخرها في مصر." وسواء كانت مصر وحدها هي التي أسهمت في غوث المدينة أم أن ولاة عمر على الأمصار قد أرسلوا إليه طعاما كثيرا، فما يهمنا هو أسلوب التخاطب بين الصحابة الذي سجله ابن سعد في طبقاته نقلا عن الواقدي وشيوخه.(٧٢) ولم نذهب بعيدا وقد سبق أن أشرنا إلى خلاف أبي بكر وعمر حول حروب الردة. كل شيء يقول إن الصحابة، لهم طيب الذكر، ليسوا حجة ولا معصومين عن الخطأ ولا قدسية لهم. كل شيء قام بينهم على المساواة والإخاء والإنسانية، فكلهم لآدم وآدم من تراب. فما لهم أضافوا للقرآن – الدستور الذي كرس كل هذه المعاني – السُنّة بعيدا عن مفهومها الحقيقي الملزم. "السنة مطلقا هي المنهاج. وفي الإسلام هي منهاج الله...الذي لا يعلم إلا بوحيه الثابت ثبوتا لا شك فيه...الذي لا يخرج عن القرآن والمتواتر في شرحه وتفصيله عن النبي (ص)." حتى في هذه الحدود كانت هنالك محاذير، إذ يقول ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» أن عمر بن الخطاب كان ينهر المرددين لأحاديث نقلا عن النبي قائلا، "إن حديثكم شر الحديث. إن كلامكم شر الكلام. فإنكم قد حدثتم الناس حتى قيل قال فلان وقال فلان وتترك كتاب الله. من كان منكم قائما فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس." حبس ثلاثة من الصحابة بسبب الإكثار من الحديث. وكان يوصي موفديه إلى الأمصار، "أقلوا الرواية عن رسول الله (ص) وأنا شريككم." لكن،رغم كل هذا، قام المُحدثّون بتوسيع السنة حتى شملت "ما أثر عن النبي (ص) من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، سواء قبل البعث أو بعده!" كان الأمر يهون لو اقتصرت

المشكلة على الأمور النصية، غير أن المنظومة السلفية لم ينفرد بتأسيسها النص الخالص، إنما تأسست "على مصادر تاريخية مفارقة للنص، وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس." ثم تسللت أقوال الصحابة "وعمل أهل المدينة، ثم أقوال الفقهاء من أصحاب المذاهب، التي وضعت إلى جوار النص الخالص واكتسبت صلاحياته التشريعية." هكذا غطى الفقه كافة نشاطات الحياة. ولا عزاء لـ **المسكوت عنه ولا أنتم أدرى بشؤون دنياكم**. فعلى هذا أجمع وهكذا أراد **أهل السنة والجماعة** أن تكون المنظومة السلفية غير نصية، غريبة عن الكتاب، ملزمة للأنام على مدى الزمان في كل مكان، ولو بعد ألف عام. تلك هي مشكلتنا في هذه الأيام.

ليس فينا من لا يعرف القرآن، ولا من يجهل محمداً. لكن مفكر المغرب الكبير محمد عابد الجابري، في واحد من أهم تحليلاته العميقة الصائبة، في تقديمه لمؤلف ابن رشد «تهافت التهافت» يحذرنا مما ذاع وشاع من آراء يتلقاها الناس "من مصادر يجهلونها أو يجهلون قيمتها ودوافعها وميولها، فتكتسب قوتها ومصداقيتها من كونها **موروث جماعي**...يتلقاه الناس ويداولونه فيما بينهم بوصفه **الحقيقة** التي لا تناقش. إنه **الصواب الموروث!**" لا اعتراض عندي على **الموروث الجماعي** ولا **الصواب الموروث** متى تأكدت ثقتي من مصداقية المُوَرِّث وصواب الموروث، خاصة إذا كنا ملزمين باتباعه بعد ألف عام، كي لا نتهم بالمروق والزيغ والزندقة. كان من الممكن أن نرضى عن هذا تمام الرضا ويرحب العقل به كل ترحيب، لو كان لهذا الاتباع مردود إيجابي. إلا أن التزامنا بهذا الموروث وإغلاق باب الاجتهاد جعل بضاعتنا الفكرية المستنيرة تتسلل إلى غيرنا ولا تُرَدُّ إلينا. فنهض هذا الغير، الإفرنجي الغربي سمه ما شئت، وتخلفنا نحن. تقدم هو بما أخذه من تراثنا المرفوض والمصادر، وأخذنا نحن في الانحدار والانحطاط بعد أن قنعنا بالنقل وألغينا العقل. لهذا أصبح من اللازم إعادة النظر في مدى صواب هذا الموروث، وصلاحيته لكل زمان ومكان، وأحقية وجدارة الجماعة التي أورثتنا إياه بالاتباع.

* * * * * *

خلاصة القول إننا مدعوون لإعادة نظر شاملة، تدقيق عقلي في منظومة فكرية أيديولوجية متكاملة، نبتت في ظروف سياسية واجتماعية وتاريخية غير ظروفنا لتحقيق مصالح دنيوية لا علاقة لها بمصالحنا ولا بدنيانا. هذه الأيديولوجية أحكمت قبضتها على إرادتنا، هيمنت على فكرنا، شلت حريتنا وانعكست سلبا على مجمل إيقاعنا المادي والحضاري في العالم.

الدين عقيدة وشريعة. العقيدة قوامها التسليم لله وحده لا شريك له. والشريعة أساسها

ولحمتها مصلحة الإنسان، حيث لا ضرر ولا ضرار. دنيا تتآلف فيها القلوب على التراحم والمودة، عمرانا للأرض لنقيم عليها في حياتنا فردوسنا الموعود في ظل الإخاء والمساواة. تضمنت الشريعة أوامر ونواهي لضمان تحقيق هذه الأهداف الإنسانية النبيلة. كانت في إطار محدد وواضح. لكن الفقه الذي كان يجب أن يعمل في واقع الحياة في زمن معين، ليخرج مجموعة أحكام تتفق ومصلحة الإنسان بشكل عام في العصر المعني، عمل على توسيع سلطانه لخدمة القوى الاجتماعية السياسية المسيطرة. أضاف **أصولا غير نصية** لا أريد أن أتعرض لها تفصيلا، فقد سبق لبلدان إسلامية أن أسقطتها من مصادر التشريع والتكليف كلية. لكنني سأقتصر على إيراد نماذج قليلة. أخرج ابن عساكر والخطيب البغدادي وابن عدي عن أبي هريرة "قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية." كما أخرج الخطيب البغدادي عن أبي هريرة قوله، "ناول (ص) معاوية سهما فقال: خذ هذا السهم حتى تلقاني في الجنة." قال أبو هريرة، وهو الراوي لآلاف الأحاديث التي سمعها خلال ثلاث سنوات فقط قضاها بجوار النبي، هذا الكلام في العصر الأموي، كحديث شريف لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. أما الطبري فيقول أن بني أمية لعنهم الله على لسان نبيه "ومنه قول الرسول (ص) وقد رآه [أبا سفيان] مقبلا على حمار ومعاوية يقود به ويزيد ابنه يسوق به لعن الله القائد والراكب والسائق...ومنه أن رسول الله (ص) قال إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه، ومنه الحديث المرفوع المشهور أنه قال إن معاوية في تابوت من نار في أسفل درك...." هذا الكلام كان يردده الخليفة العباسي المعتضد بالله.[٧٣] ويأتي الافتراء الأعظم في قول قال عبد الله بن زيد "قال النبي (ص): اصبروا حتى تلقوني على الحوض!" أي اصبروا على جور الحكام إلى يوم القيامة. ويورد البخاري، في أول حديث من أحاديث «باب قول النبي (ص) سترون بعد أمورا تنكروها»، "إنكم سترون أثرة وأمورا تنكروها. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، وسلموا الله حقكم!" المقصود أن حق الحكام معجل في الدنيا وحق المحكومين مؤجل إلى الآخرة. لست من أهل الحديث ولا من رجال الفقه، لكنني بالعقل أقطع أن محمدا لا يرضى بالضيم ولا يدعو للخنوع وهو الذي تمرد على طواغيت زمانه بسلاح المبدأ وحده، مواجها حق القوة بقوة الحق. كما أنه لمن الظلم الفاحش للمسلم تعبئة وجدانه من خلال أحاديث آحاد تنسب للنبي، خاصة عندما تتناقض مع "حكم النصوص العامة في القرآن التي تهتف بالعدل والحرية والشورى والمساواة بين البشر، والتي ليس من بينها إطلاقا الصبر على الجور." وجد ابن خلدون أن النصوص السنية المتضمنة للأخبار ينبغي أن تخضع قراءتها لمنهج النقد التاريخي القائم على المطابقة من حيث إنها روايات إخبارية منقولة عن رواة من آحاد البشر. لهذا لم يتجاوز عبد الجواد ياسين الصواب، في

مؤلفه الهام عن «السلطة في الإسلام»، عندما قال، "العقل الإسلامي الراهن في مجمله مؤسس على الفقه، أكثر مما هو مبني على النص...." مؤسس على المنظومة غير النصية التي لا هي من صنع النبي أو الشيخين، ولا حتى الصحابة، رغم تحفظنا عليهم كمصدر وتقديرنا لسابقتهم، الأمر الذي يقودنا إلى مصطلح **أهل السنة والجماعة**.

لا أريد الانتقال إلى مصطلح **أهل السنة والجماعة** قبل أن أوفي قضية **الوضع** في الحديث حقها. من المؤمنين من التزم بالسنة في الفرائض، ومن الرواة والفقهاء من تزود فاعتبر من السنن مجرد قيام الرسول بعمل شيء أو صمته إزاء شيء. ومنهم من اخترع ووضع حتى قامت للحديث مدرسة تتحرج في إبداء الرأي، بل ترفضه حتى فيما ليس فيه نص. ترخصت هذه المدرسة في لهاثها للعثور على نص في شروط قبول الحديث، حتى لو كان حديث آحاد ضعيفاً. "فأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه بلغت روايته سبعة عشر حديثا...قلت روايته لما شدد في شروط الرواية وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي...."[٧٤] يكفي أن نعلم أن البخاري جمع مائتي ألف حديث، لم يصح لديه منها سوى ٢٧٦٢ أي حوالي ١،٣ ٪. وكثير من الأحاديث التي رواها البخاري لم ترد عند مسلم "مما يقطع بأن المعيار الذي اتبع في جمع الأحاديث معيار شخصي غير موضوعي." كما أنه من الوارد أن يختلف الناس، قبل عصر التدوين، في سن المرء ساعة وفاته، حتى لو كان النبي الأعظم. لكن العجيب أن يختلف عمر النبي عند راوية واحد، هو ابن العم عبد الله بن عباس، مرة ٦٣ ومرة ٦٠. والأعجب أن يتحول عدم اليقين هذا إلى دقة تبلغ حد الكمال في تحديد ستة أيام **اثنين** لمولده ووضع الحجر الأسود وبعثه وهجرته وقدومه المدينة وقبضه. كلها حدثت يوم الاثنين! إذا كان التواتر مستحيلا على مستوى الأحداث الكبرى كوفاة الرسول وفتح مكة، بل وضياع حوالي ٤٠٠ خطبة جمعة ألقاها النبي على جمهور غفير من الناس فإن التواتر يكون أكثر استحالة على مستوى أقوال الآحاد.

أما عن الرواة أنفسهم فحدث ولا حرج. أشهر اثنين لا يمل الفقه السلفي من الاستشهاد بأحاديثهم أبو هريرة وعبد الله بن عباس. أبو هريرة عايش النبي ثلاثا، غاب سنة عن المدينة، فصحبته الرسول سنتان. مع هذا ورد في كتب الصحاح والسنن على لسانه أكثر من خمسة آلاف حديث. كان يتيما مسكينا أواه آل البيت في مسجد الرسول، وكان عبد الله بن عمر أول من طعن في صدقه وأخلاقه. ضرب مثلا بالحديث النبوي عن نقصان أجر من اقتنى كلبا، باستثناء كلب الصيد والرعي، لكن أبا هريرة أضاف **كلب الزرع** عندما أصبحت عنده مزرعة. ضربه الخليفة عمر "حتى أدماه،" لأنه ولاه البحرين "وهو بلا نعلين" فإذا به يملك آلاف الدنانير. وقد اعترض الكثير من الصحابة على

أحاديثه التي باتت تملأ كتبنا المدرسية الآن ويتشدق بها مشايخنا، مع أن أحمد أمين وجد أنه "لا يوافقه عليها أحد من الصحابة وقد كذبها عمر وعثمان وعائشة!" وقد قبل صنيعة آل البيت أن يكون في خدمة الأمويين، فكافأه معاوية وولاه المدينة. وأغدق على الفقير المسكين، الذي كان بلا نعلين، الأموال، وبنى له قصرا في العقيق قرب المدينة تحيط به الماء والخضرة.

أما عن ابن عباس فقد نزل القرآن في ثلاثة وعشرين سنة، وانتقل صاحب الوحي إلى جوار ربه، وهو في سن الحلم ومع ذلك يقول، "والله الذي لا إله غيره، ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما نزلت. ولا نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما نزلت." لهذا بدأ برواية الأحاديث التي تتغنى بمواهبه وجلال قدرته حتى بلغ القمة في الإدعاء "رأيت جبريل مرتين ودعا لي رسول الله بالحكمة مرتين."(٧٥) ولا يجشم أحد نفسه مؤونة البحث في إمكان مشاركة الطفل ابن عباس في مشاهدة الوحي. ويشكك ابن الأثير في مروياته لأن أخباره تتنافى مع العقل، كالايمان بظهور يأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها كشروط للايمان بالكتاب والسنة، وأنها من علامات الساعة العشر. فابن الأثير لا يهتم بالإسناد والعنعنة ما دام الخبر منافيا للعقل، والقرآن نفسه يرد على هذه المزاعم ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (سورة يس. الآية ٣٩). وحتى واقعة الحرب والمكيدة المشهورة التي خضع النبي فيها لرأي الحُباب بن المنذر في الموقع الأنسب للقتال يوم بدر لأن الناس أدرى بشؤون دنياهم، يرفض ابن عباس هذه الرواية ليُنـزل جبريل على صهوة جواده حيزوم. وحسب الواقدي يضيف ابن عباس أنه "أغمي على رسول الله (ص) ساعة، ثم كشف عنه فبشر المؤمنين بجبريل في جند من الملائكة في ميمنة رسول الله (ص) وإسرافيل في جند آخر بألف، وميكائيل في جند آخر في ميسرة رسول الله (ص)!!" كما يندهش ابن الراوندي لكون كل هؤلاء الملائكة "كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطش فإنهم على كثرتهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلا. وأين كانت الملائكة يوم أحد...؟!" وحق لإبراهيم بيومي مدكور أن يندهش أكثر لحرية الفكر في القرن الثالث الهجري، فقد كان يقال عن ابن الراوندي أنه ملحد، وكان المعتزلة يخوضون أيامها أهم معارك العقل ضد الخرافة.

لم يكن ابن عباس فوق مستوى الشبهات في روايته فحسب، بل وفي سلوكه أيضا. كتب أبو الأسود الدؤلي، قاضي البصرة، للإمام علي، "...وإن ابن عمك قد أكل ما تحت يديه بغير علمك!" لم يدافع ابن عباس عن نفسه بل رد على الخليفة بجرأة معرضا بمعارك الجمل وصفين ، "إذا كنت استحللت مال الأمة فإنك استحللت دماءها في سبيل سلطانك!" وأخذ المال وفر مع أخواله من بني هلال إلى مكة. ثم يخون روابط الدم في سبيل المال. عندما مات الحسن بن عليّ أدى معاوية واجب

العزاء لعبد الله، فكان رد راوي الحديث الأمين أن ليس في وفاة الحسن ما يسوؤه "ما أبقى الله أمير المؤمنين." وقد كافأه معاوية بألف ألف [مليون] ما بين عروض وعين." شجعه هذا العطاء على خذلان الحسين بن علي أيضا. استجاب للماجن الخليع يزيد وضغط على الحسين لكي يبايع يزيد **حتى لا يفرق الأمة** وأنذره بالقتل، "والله إني لأظنك ستقتل غدا بين نسائك وبناتك كما قتل عثمان بين نسائه وبناته؟!"

أبو هريرة وابن عباس نموذجان لأهم الرواة. فهل يمكن الاطمئنان لهذا السيل من الروايات؟ لهذا أحب أن أقتدي بالصادق الأمين في حديثه **ليس الخبر كالمعاينة**. الخبر تحدده الاحتمالات، وعلى هذا الأساس بنيت القاعدة الفقهية **ما طاف حوله الاحتمال سقط عنه الاستدلال**. أمام كل هذا، ولكل هذا، لا أستطيع أن أستبعد احتمال وضع كل أو بعض ما سقته من روايات، إلا أنه احتمال يؤكد ضرورة الحرص والتدقيق في كل ما ينسب لنبي الإسلام من حديث. ولعله من المفيد هنا أن نحدد تاريخ ظهور كتب الحديث الستة الشهيرة، فللبعد الزمني والتوقيت دلالته:.

صحيح البخاري المتوفي ٢٥٦هـ.

صحيح مسلم المتوفي ٢٦٢هـ.

ابن ماجه المتوفي ٢٧٣هـ.

ابن داود المتوفي ٢٧٦هـ.

الترمذي المتوفي ٢٧٩هـ

النسائي المتوفي ٣٠٣هـ.

ثم جاء الأشعري المتوفي ٣٢٤ هـ للقيام بالدور المناط به من قبل السلطة لتثبيت المنظومة السلفية إثر عمليات التدوين السالفة "على مستوى الفقه وفقا لأصول الشافعي التي كانت استقرت في الوجدان الفقهي دونما أي طرح بديل." والآن نستطيع أن نتعرف على مصطلح **أهل السنة والجماعة**.

لكن علينا قبل كل شيء، وحتى لا يختلط الأمر على القارئ، أن نفرق بين السنة كمذهب وأهل السنة والجماعة كمنظومة سلفية. المذهب السني هو الالتزام "بطلب أحكام القرآن والسنة الثابتة عن رسول الله (ص) إذ ليس الدين في سواهما أصلا" – النص الخالص في الكتاب، والسنة التي هي التطبيق العملي للقرآن والشرح الشفهي له، ما ترتاح النفس لصحة نقله، ويثق العقل بصدق مصدره. لأن ما عدا ذلك ليس من الدين، لأنه لا يحدث بعد النبي شيء من الدين ﴿اليوم أكملت لكم دينكم ...﴾ (القران الكريم. سورة المائدة. الآية ٣)، فلزم التنويه.

لنبدأ بـ **الجماعة**. **الإجماع** أسبغ عليه الشافعي (١٢٠ - ٢٠٤ هـ) أصوله النظرية لأول مرة حين أسسه بشكل منهجي على القرآن والسنة، وليجعل منه "في مكانه من النظرية المتكاملة في أصول الفقه، ثالث المصادر الأربعة." عرفه بأنه "ما اجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم الله، و لم يحكوه عن النبي،" أي أنه **المسكوت عنه** المباح. هو إذن مصدر غير نصي، ومع ذلك أصبح مصدرا ملزما للأمة الإسلامية على الدوام، إلى نهاية الزمان، حتى آخر الدهر! ثم جاء أبو حامد الغزالي، شافعي الأصول أشعري الكلام، ليقول، "المجمعين هم أمة محمد (ص)." إلا أنه عاد فضيق النطاق إلى "كل مجتهد مقبول الفتوى هو أهل الحل والعقد." لا أريد أن أتهم أحدا، إلا أن هذا من وجهة نظر عقائدية هو الشرك بعينه. لأن من حرم حلالا أو حلل حراما فقد شارك الله في شرعه. الإجماع يحرم على الأقل بعض **المسكوت عنه** وهو حلال، ويحلل تكفير المؤمن وهو حرام. لهذا نجد أن المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام، أستاذ الجاحظ، ينكر صراحة حجية الإجماع، لاستحالة حدوثه أصلا بسبب تفرق العلماء مكانيا ومذهبيا من جهة، ومن جهة أخرى يجوز الإجماع في أي عصر، وفي كل العصور على الخطأ من جهة الرأي والاستدلال. إن إبراهيم بن سيار النّظّام الذي يعتبر " لحظة التوهج الكبرى في تاريخ الفكر المعتزلي" رفض أيضا القياس رفضا صريحا باعتباره لا نصي كالإجماع، مما يجعل أي باحث جاد يشعر بالأسف لضياع مؤلفاته. ابن حنبل نفسه (١٦٤ - ٢٤١ هـ)، المخلص لتعاليم أستاذه الشافعي، وجد أن الإجماع لم ينعقد بعد الصحابة، "ما يدعي الرجال فيه الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا...ما يدريه؟ ...قد كذب من ادعى الإجماع."(٧٦) أما الحكيم الفيلسوف ابن رشد فيقول، "وقد يدلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يمكن أن يتقرر في العمليات، إنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، وأن العلم بكل مسألة يجب ألا يكتم عن أحد." هكذا يستحيل تصور "إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من العصور من علماء يرون أنه في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس [الظاهر والباطن]." انتهى الاقتباس عن ابن رشد. (٧٧) **هنالك إذن شبه إجماع على استحالة الإجماع.**

السنة شابها وخالطها الوضع. الإجماع مستحيل واقعا؛ فمن أين أتى كل هذا الفقه؟! بقرار من الخليفة العباسي القادر (٣٨١ - ٤٢٢ هـ) صدر **البيان القادري** بتكريس الأشعرية عقيدة رسمية للدولة: **إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وفجر**. وبعد ذلك بحوالي ستين عاما (٤٨٤ - ٤٨٧ هـ) كان الغزالي، بقرار من السلجوقي نظام الملك، يضع في المدارس النظامية الأسس الفلسفية للعقيدة

باسم السلاجقة الحاكمين في بغداد.[٧٨] قنن هذان الاثنان آراء الفقهاء، متمسكين بحجية إجماع الصحابة والتابعين مستحيلة الحدوث، بعد أن حولوها إلى نطاق مفهومي خاص بات يعرف بـ **أهل السنة والجماعة**. الإسلام منحصر فيه، مرادف له. ثم **لم تعد الجماعة مرادفة للإجماع، بل عادت إلى أيام الفتنة الكبرى، ليعبر هذا المصطلح سياسيا عن الحزب المنتصر الذي أقام السلطة الجديدة (الملكية المطلقة)**، وكل من لم يعلن الاعتراض عليها انصياعا للأمر الواقع الذي فرضته السلطة عبر بحار الدماء. أصبحت **الجماعة** أو **أهل الجماعة** تشير إلى **عام الجماعة**، عندما اجتمعت غالبية المسلمين على قبول معاوية. ثم كان لا بد بعد ذلك من إعادة صياغة المصطلح ليعبر عن مضامين فكرية لمواجهة علم الكلام المعتزلي الذي ولد عقلانيا سياسيا. الجماعة ولدت سياسية فحسب، لذلك اضطرت في مواجهة علم الكلام المعتزلي للقيام بعملية تركيب نظرية للأصول بأثر رجعي. كان موقف المعتزلة محرجا للجماعة غاية الإحراج. تبلورت الحقيقة العقلانية المعتزلية في أن مسؤولية الإنسان عن أفعاله تعني مسؤولية الحاكم عن جوره. تشبثت **الجماعة** بسلطان الخالق الذي يقول للشيء كن فيكون لإقناع العامة أن الجور والظلم قدر لا فكاك منه، حكمته عند علام الغيوب. لكن تعاظم الجور وتراكم الفكر المعتزلي جعل **الجماعة** في حاجة إلى هجوم كلامي مضاد. هنا كان لا بد من قيام أنصار السلطة بالتصدي بشكل مقنن لمقولات الفرق أعداء الخلافة. تلك هي المهمة التي نهض بها **أهل الحديث** بأدوات نقلية أخذت في التضخم، ووسائل عقلية أخذت في التلاشي. انطلقوا من منهجية سلفية لم تلبث أن أصبحت الممثل الرسمي الوحيد للسلطة باسم **أهل السنة والجماعة**. وعبروا عن أنفسهم، في هذه المرحلة، بطلب مبالغ فيه للحديث بغض النظر عن الصحة والتواتر والإسناد، ما دام يخدم الهدف السياسي، مما فتح الباب واسعا أمام الوضع. وعندما لم يكف الوضع قام القياس بسد الثغرة. وقد تبارى الفقهاء في القياس، رغم المذاهب التي ترفضه كشرك بالله، إذ يحلل ويحرم بدون نص.

صالت المذاهب الفقهية الخمسة حسب رأي أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة، والتسعة حسب اجتهاد أخي عبد الرحمن الشرقاوي، وجالت في كافة مناحي العقيدة والشريعة.[٧٩] اخترت الأئمة الأربعة الأشهر الذين شيد على أسسهم **أهل السنة والجماعة** مذاهب قامت على النقل لا على العقل. عبروا، رغم اختلاف مشاربهم، أصدق تعبير عن البيئة التي عاش فيها الفقه، والهدف الذي فرض نفسه عليهم وعملوا على تحقيقه، وانعدام الأرضية الفكرية المشتركة بينهم باستثناء العقيدة. ناهيك عن كونهم أناساً عاديين حكمتهم البيئة وظروف المكان.

الشيخ الجليل أبو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ - ١٥٠ هـ)، صاحب المذهب الحنفي "تغالى البعض في تقديره حتى زعموا أنه أوتي الحكمة كلها، وأنه يتلقى علمه عن الرسول (ص) فيما يشبه

الرؤيا أو الرؤية." واشتط آخرون في كراهيته حتى اتهموه "بالمروق عن الدين والإلحاد والزندقة، واستيراد المبادئ الهدامة من الديانات الوثنية ومن عباد النار." رفض تولي القضاء في ظل الخليفة العباسي المنصور فسجنه. كان يساط كل يوم، ثم قيل إنهم دسوا له السم فمات. إمام من أهل الرأي، وبيئة قمعية. استمر قمع السلطة ومشايخها للإمام حتى بعد موته. لم يكفهم ضرب السياط، بل أهيلت الأتربه على علمه، وحاولوا إسدال ستائر النسيان عليه. "وثق البخاري مروان بن الحكم وروى عنه، وامتنع عن الرواية عن أبي حنيفة ولو بحديث واحد، لما بلغه تجريح معظم أهل الحديث للإمام." وقال ابن عبد ربه في «الاتقاء»: كثير من أهل الحديث استجاز الطعن على أبي حنيفة. وأورد الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد» عشرات الأسماء من أهل الحديث الذين أمعنوا في تجريح أبي حنيفة.

مالك بن أنس (٩٣ – ١٧٣ هـ) إمام المدينة الذي كان فقيرا جهد الفقر "**حتى وجد من الخلفاء من يستجيب إلى ندائه المتصل أن تجرى الرواتب على أهل العلم.**" هو أستاذ الشافعي الذي قال عنه، "إذا جاء الحديث فمالك النجم الثاقب." لكن مالكا كان متحرجا في الفتوى والكلام في الدين، "الكلام في الدين أكرهه وأنهي عنه...ولا أحب الكلام إلا في الفقه الذي يحكم أعمال الناس ويرد الفروع إلى الأصول." لكنه، حتى في هذا، كان دائم الظن لأنه يتبع الآية الكريمة ﴿إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾. فمن أين أتت السلفية المعاصرة بكل هذا اليقين؟ رغم كل المسالمة والدعة والتحرج والظن، رغم تأييده للأمويين ودعائه للعباسيين، كل هذا لم يشفع له لفتوى أطلقها في قضية طلاق. استند إلى الحديث "ليس على المستكره يمين،" فأفتى بأن "من طلق مكرها لا يقع منه طلاق." لم يدر بخلده أبدا أن يهب كل من بايع الخليفة المنصور مكرها ليلحق بانتفاضة محمد النفس الزكية ضد الخليفة.[٨٠] لم يشفع ولاء ولا مسالمة. أمر الخليفة والي المدينة بضرب مالك بالسياط، وجذبه رجال الوالي "جذبا غليظا من يده وجروه منها فانخلع كتفه!" و لم يملك الفقيه الإمام إلا أن يقول، "عافى الله أمير المؤمنين وأكرم مثواه، فقد عفوت عنه لقرابته من رسول الله (ص)." وعندما يعاتبه تلاميذه على تخاذله مع الخلفاء والولاة يقول لهم، "لولا أني آتيتهم ما رأت للنبي (ص) في هذه المدينة سنة معمول بها!" نفس بيئة أبي حنيفة القمعية. وهكذا تعلم الفقيه كيف ينافق، واحتفظ لنفسه بخط رجعة، فما رآه مجرد ظن. كل هذا عظيم، لكن ما ذنبنا نحن اليوم؟!

ربما كانت مواقف مالك هذه هي التي حدت بتلميذه المخلص قاضي الشريعة الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ – ٢٠٤ هـ) إلى التمرد على كافة تعاليم أستاذه مالك. ففي القاهرة (١٩٩ هـ)، بعد عشرين عاما فقط من وفاة الإمام مالك، يجد الشافعي أن أرسطو تعلم من أفلاطون، ثم خالفه، "إن أفلاطون صديقي والحق صديقي والحق أولى بالصداقة!" فيضع الشافعي كتابا ينكر فيه كل

ما تعلمه من مالك، متبرئا من كتاباته السابقة، وأن آراءه هي ما كتبه في مصر فقط. ويعلن ابن حنبل فيما بعد "خذوا من أستاذنا الشافعي ما كتبه في مصر." وجد الشافعي أن **أهل الحديث** أصبحوا أضحوكة أهل الرأي. ذهب ماكر من أهل الرأي يسأل سلفيا عن حكمه في طفل وطفلة رضعا سويا من ضرع شاة ثم كبرا، أيجوز لهما الزواج؟ قال أصحاب الحديث، "تثبت بينهما حرمة الرضاع لقوله (ص): كل صبيين اجتماعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر." ويغرق أهل الرأي في الضحك طبعا لأن النبي قال: اجتمعا على ثدي واحد لا على ضرع واحد. لهذا انتهز الشافعي الفرصة وأعاد في حياته المصرية، في خمسة أعوام، كتابة ما صنفه في ثلاثين عاما . جمع بين الحديث والرأي، ووضع إضافاته المتعلقة بالإجماع والقياس. وكان هذا هو السبب في أن الفقيه الأكبر لـ **أهل السنة والجماعة** أوسعه أتباع أستاذه مالك ضربا حتى مات. ناظر وأفحم **فتيان** فقيه المالكية فتربص أنصاره للشافعي، ولم يتركوه إلا وهو بين الحياة والموت ليسلم الروح وهو في الرابعة والخمسين. حمل نعشه إلى بيت السيدة نفيسة.(٨١) وبكى ابن حنبل لما علم وقال، "...كان كالشمس في الدنيا وكالعافية للناس، فهل لهذين من خلف أو عوض؟!" ما يهمنا هنا هو إعادته كتابة ما سبق أن وضعه في ثلاثين عاما. كم كان سيمضي، لو استطال به العمر، ليعيد كتابة ما ألفه في خمسة وثلاثين عاما؟ ولماذا يفترض السلفيون المعاصرون أنهم أتموا العلم، ويحظرون علينا إعادة كتابة ما كتبه غيرنا منذ ألف عام وأكثر!؟

اختلفت الآراء في أحمد بن حنبل (١٦٤ – ٢٤١ هـ) هذا الصامت كثير السكوت، الحزين الذي لا يبتسم. وجد بعض الفقهاء أنه "جمع العلم كله،" وقال عنه العلماء، "أنه ليس من الفقه في شيء." قيل عنه إنه كان متزمتا، مع أنه "ما كان متعصبا لرأي ارتآه، وكان يحاور ويرجع عن رأيه إن تبين له ما هو أصح، حتى لقد نهى عن كتابة فقهه لأنه كثير العدول عن آرائه!" بدأ من أصحاب الرأي، ثم اقتدى بأستاذه الشافعي في الجمع بين الحديث والرأي. "شديد التمسك بسيرة السلف فكان يكره الكلام والجلوس مع أهل الزيغ." لكن ابن حنبل لا يكتفي بالسنة التي توفى عنها النبي، فيتمسك بالقياس "لا يستغني عنه الرسول (ص) أخذ به" ويتوسع فيه، يضيف **الحكمة من الحكم** إلى الاشتراك في **علة الحكم** . وفي هذا لا يختلف فحسب عن أستاذه الشافعي الذي اعتبر القياس **تلذذا**، بل يضيف الأخذ بالاستحسان رعاية لمصلحة، حتى لم يبق شيء لحرية الإنسان ولا درايته بشؤون دنياه. نبتت من هنا جذور **الإسلام هو الحل**، لأنه "لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها." بينما الحقيقة أن الإسلام "يسر لا عسر وما شاد الدين أحدا إلا غلبه،" إنما هم الفقهاء الذين اجتهدوا منذ ألف عام!! فأضافوا إجماعا مستحيلا وقياسا للتلذذ واستحسانا لا ندري ممن ولمن! وما علينا غير السمع والطاعة.

عاش فقيهنا في عصر البذخ والمفاسد. "شاهد عروسا تزف إلى ابن الخليفة...فإذا بكل رجل من المدعوين، من كبار القوم، يتسلم رقعة هي صك هبة: بضيعة وجارية ودابة، فضلا عن الدر المنثور...أما سائر المدعوين فتنثر عليهم الدنانير والدراهم، وحقاق المسك والعنبر." استشرى الفساد في ذلك العصر، خاصة بين الفقهاء وأفراد البيت العباسي "فيعشق أحد كبارهم امرأة حسناء متزوجة، ويحاول أن يطلقها. وحين يرفض زوجها يرسل العباسي الكبير من يخفونها من زوجها عنوة، ويغتصبونها قبل أن يهدوها إليه!" ويعجب آخر بغلام فيخطفه من أهله. لم يكن هنالك أبشع مما غشى بغداد من فساد في تلك الأيام. لهذا لم تستعر الخلافات الفقهية حول الرأي والحديث فحسب، بل وعلى صعيد الحياة الاجتماعية. لولا خشية الإطالة، لنقلنا عن الطبري من أحداث عام ٢١٨ هـ ما يندى له الجبين. فقهاء السنة يفتون بأن المأمون خارج على الإسلام، لأنه قال بخلق القرآن، ويهرعون لتأييده عندما ينشر على الأمة ما صح عنده عن هؤلاء الفقهاء من فساد ورشوة ونفاق وما لا حصر له من المثالب الغليظة.(٨٢) رغم ذلك كان ابن حنبل يرى أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا، عليه أن يتوب وأمره إلى الله! لأن من زعم أنه كافر "فقد زعم أن آدم، وأن إخوة يوسف كفارا...لا يكفر أحد من أهل التوحيد وإن عمل الكبائر!" كان هذا الكلام يرضي الحكام والأثرياء والفقهاء مرتكبي الكبائر. لكن عندما احتدم الصراع بين أهل السنة والمعتزلة حول قضية خلق القرآن، استدعى عامل بغداد أحمد بن حنبل ليتعرف على رأيه في هذه المسألة. قال، "هو كلام الله لا أزيد عليه...." فلما سأله عن **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**.... وكان الجدال حول **سميع من أذن بصير من عين** "فقال إسحق لأحمد ابن حنبل: ما معنى قوله سميع بصير. قال: هو كما وصف نفسه. قال [أي إسحق]: فما معناه؟ قال: لا أدري فهو كما وصف نفسه!"(٨٣) كان يرى أن صفات الله وأسماءه تروى وتتبع كما جاءت "فلا يقم عليها ما لا يصلح لضبطها...وهو العقل." وقد تمسك بموقفه طيلة عهد المعتصم والواثق، رغم كل ما لاقاه من عنت على يدي المعتصم بالذات. إلا أنه تدبر رأيه في أزلية القرآن قبل مماته. ذهب إلى أن من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع لأن "القرآن بحروفه ومعانيه هو كلام الله غير مخلوق، وهو من علم الله، وعلمه غير خلقه، **فالقرآن غير مخلوق، ولكنه حادث بحدوث التكلم.**" الكلام الذي أتى به النبي هو المخلوق. غير أن المدهش، لدرجة الصدمة، هو الفرق بين موقف ابن حنبل المتشدد في مسألة خلق القرآن، وموقفه المتساهل جدا والمتهادن مع السلطة في عصره الماجن بالذات. كفر صراحة كل من قال بخلق القرآن. "وأي كفر أكفر من هذا، وأي كفر أشد من هذا." لكنه يقول، "لا يكفر أحد من أهل التوحيد وإن عمل الكبائر."

وتكتمل الدهشة عندما نتعرف على موقفه من الخلافة والسلطة. كان لا يشترط في الخليفة إلا أن يكون من قريش **وأن يبايعه الناس، بيعة رضا أو إكراه لا يهم!!** وكان يرى وجوب الطاعة للخليفة "ولو كان ظالما فاجرا." فطاعة الفاجر عنده واجبة شرعا لأنها خير من الفتنة. بل إن الثورة على الفاجر الظالم خروج على الإسلام، مخالف للسنة. هكذا نجده "يدعو المعتصم بأمير المؤمنين، في غير موضع، وقد دعاه للقول بخلق القرآن وضربه عليه." لكن مع أمير المؤمنين لا مكان لمقولة **أي كفر أكفر من هذا، وأي كفر أشد من هذا!!** فهل تنطبق على الفقيه آية المنافق؟! ولمزيد من النفاق أنكر ابن حنبل أن القران **مخلوق**، ثم اقر أنه **حادث**. مع ذلك شاءت السلفية أن تجعل منه **بطلا** شعبيا لتلكئِهِ في هذا الأمر ، حتى يلعب الدور المنوط به، إثر انقلاب المتوكل ليضع النص النهائي للفقة السلفي "في هذه الفترة التي كانت تشتعل بحمى الانتقام...فقد راح أحمد يمارس الجرح والتعديل بميزان مذهبي ضيق...سئل إذا اجتمع رجلان أحدهما أمتحن [من قبل السلطة في قضية خلق القرآن] والأخر لم يمتحن، ثم حضرت الصلاة فأيهما يقدم؟ فقال: يقدم الذي لم يمتحن. وسئل عمن قال لفظي [تلفظي] بالقرآن مخلوق، فقال: هذا لا يكلم ولا يصلى خلفه وإن صلى رجل أعاد!!" والمقطوع به أنه أمتحن مع ذلك أم الصلاة، و لم يعد صلاته من صلى وراءه!! ولما كان الولد سر أبيه، تنبأ صالح بن أحمد بن حنبل للطاغية الفاسد المتوكل بموته مغفورا له. قال صالح: سهدت ليلة ثم نمت فرأيت في نومي كأن رجل يعرج به إلى السماء وقائلا يقول:

ملك يقاد إلى مليك عادل — متفضل من العفو ليس بجائر

هذه هي الفترة الزمنية التي وضع فيها الفقه، وهؤلاء هم الفقهاء الذين شيدوا المؤسسة الفقهية التي أقامت ما أسماه **أهل السنة والجماعة** صحيح الدين. فقه نصوص موضوعة في معظمها، وجماعة مؤيدة للملك العضوض **رضا أو إكراها!!** فقه تسلح بالمنقول مهما هزلت صحته، رافضا المعقول مهما علت حجته. فقه غاب عنه كلية، صودر منه تماما الفكر الداعي إلى حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله لأنه أدرى بشؤون دنياه. غاب الفكر العقلاني الذي يعتبر الإنسان مسؤولا عن تصرفاته حتى ولو كان أمير المؤمنين "فكلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته." ولا طاعة لسلطان جائر. ليسود فقه لا يعترف بالواقع المتغير زمانا ومكانا، مع أن الخليفة عمر بن الخطاب أدرك تغير الواقع بعد ثلاث سنوات من وفاة محمد فألغى حكم المؤلفة قلوبهم، وهو نص قرآني. فما بالنا ننكر متغيرات الواقع زمانا ومكانا بعد ألف عام.

كانت المنظومة السلفية مؤسسة فقهية شبه بيروقراطية موازية للسلطة. اختصت بعملية التنظير والتشريع في الدولة، كمحصلة لمعركة سياسية اجتماعية، فرض المعسكر المنتصر فيها فقهه الذي جعله مرادفا للإسلام، حتى يثبت أركان الحكم في مجتمع معين، في مرحلة تاريخية مضى عليها ألف عام. وكان هذا واضحا فيما يلي:

أولا، نظام الحكم الفردي الاستبدادي، لا يُسأل ولو جار. الخروج عليه كفر، يعاقب الناس عليه فورا. أما الحاكم فحسابه عند علام الغيوب. لم يكن هذا انعكاسا لطبائع الاستبداد في القرون الوسطى، بل تعبيرا عن عصمة أمير المؤمنين الحاكم بقضاء الله. ولا هو اتقاء للفتنة، كما زعم ابن حنبل، فالاستبداد هو نبع الفتنة الذي لا ينضب. كان طابع حكم وطبيعة نظام فهاهو ابن تيمية، تلميذ ابن حنبل المخلص، يردد نفس المقولات بعد مضي أربعة قرون، في عصر السلطان محمد بن قلاوون،(٨٤) بعيدا عن القرون الوسطى، بعيدا عن الفتن. "... إن قَصّرَ الحاكم أو خرج عن حدود العدالة...أصبح حكمه ملكا دنيويا لا خلافة نبوية، فهو بإجماع جمهور الفقهاء ملك على المسلمين وطاعته واجبة. إن الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه...من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية، ولا ينـزعن يدا عن طاعته."(٨٥) الرضا بالاستبداد والصبر على الجور قضية مبدئية. **الإمام الجائر خير من لا إمام.**

استبداد الخلافة الإسلامية، أموية كانت أم عباسية، فاطمية أم إخشيدية، كان طابع حكم مستبد بالأنفس والأموال. ليس قاصرا على عصر ولا إقليم ولا خليفة. فالاستبداد لم يكن ظاهرة عابرة في التاريخ العربي الإسلامي. يقول سيد قطب "في أيام بني أمية ثم في أيام بني العباس من بعدهم، كان بيت المال مباحا للملوك كأنه خاص لهم."(٨٦) كان الخليفة يعبد الله وينهب عباد الله. وقد زخرت كتب التراث في عصر التدوين بجرائم وفظائع جباة المال والخراج، وكانت هذه الأموال تذهب للخليفة لشراء الجواري والإنعام على المريدين. كما كان الهدف الأساسي من الفتوحات الحصول على فيء البلدان المفتوحة لينشغل الناس بها عن مساءلة الخليفة. يروي العقاد في «عبقرية الإمام» أن عثمان بن عفان دعا ولاته لاستشارتهم فيما يصنع حيال الفتنة، فنصحه عبد الله بن عامر "أرى لك يا أمير المؤمنين أن تأمرهم بجهاد يشغلهم عنك وأن تجمرهم في المغازي حتى يذلوا لك، فلا يكون همة أحدهم إلا نفسه...." هذا عن شغل الناس بالفتوحات، أما عن الفئ فإن جور الجباة الذي تحدثت به الركبان جمعه أبو يوسف قاضي بغداد زمن الرشيد في كتاب «الخراج». كما يروي ابن عبد ربه في «العقد

الفريد» أن مغنيا طرب الأمين لغنائه فوثب وقبل رأسه وأمر له بمنحة أذهلت المغني حتى قال، "سيدي أجزتني بعشرين ألف ألف درهم." فأبدى الأمين استصغار المبلغ وقال، "وهل ذلك إلا من خراج بعض الكور!"

انصرف الأمويون لدعم ملكهم بالسيف دونما مبالاة بأمر الدين ونواهيه. أما الخليفة العباسي فكان يتظاهر بالتقوى والورع "لكنه كان مع ذلك ذا اتجاه دنيوي مثل سلفه الشامي." اطلعنا عبر صفحات هذا الكتاب على مذابح الأمويين في الحجاز والعراق: آلاف الرقاب التي أطاح بها الحجاج، والجرائم التي ارتكبت داخل الكعبة بعد ضربها بالمنجنيق، واستباحة المدينة المنورة ثلاثة أيام إثر معركة الحرة، فاستعرض القائد مسلم بن عقبة "أهل المدينة بالسيف جزرا كما يجزر القصاب الغنم حتى ساخت الأقدام في الدم وقتل أبناء المهاجرين والأنصار." وقد وضع أمير المؤمنين وخليفة المسلمين عبد الملك بن مروان قاعدة الحكم في خطاب ألقاه في مسجد الرسول ومن على منبره "ألا والله إني لا أداري أمر هذه الأمة إلا بالسيف...والله لا يأمرني أحد بتقوى الله، بعد مقامي هذا، إلا ضربت عنقه." أما الخليفة هارون الرشيد فيقول عنه أحمد أمين إنه "كان يصلي في اليوم مائة ركعة ويسفك الدم لشيء لا يستحق سفك الدم." وعن استباحة مال المسلمين تروى الأساطير. كان عند الرشيد ألفا جارية. اشترى واحدة بمائة ألف دينار، وأخرى بستة وثلاثين ألفا باتت عنده ليلة واحدة، ثم أهداها لأحد أصحابه. وفي «مروج الذهب» يروي المسعودي أن أحد المؤمنين ترك لورثته من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس؟! ويروى أن موسى بن نصير غنم في إفريقيا ثلاثمائة ألف أسير، أرسل خمسهم للخليفة عبد الملك بن مروان وإلى خليفته يزيد بن عبد الملك من بعده. وقد جاء في «الكامل» لابن الأثير أنه عاد من الأندلس ومعه من السبايا ثلاثون ألف عذراء، لا ندري إسبانية أم بربرية "فذهبن إلى قصور أمير المؤمنين وخليفة المسلمين..." وتوزعت البقية على قصور الأمراء والقادة. ولقد كان عدد الأسرى كبيرا حتى تخلصوا منهم بأبخس الأثمان.. "بيع الأسير بدرهم واحد وكان البعير يباع بخمسة."[٨٧] ليس هذا إلا نزراً يسيراً، قطرة في محيط، ومن لم يجد هذا استبدادا فعليه العودة إلى كتب التراث ليكتشف أن **الاستبداد** كلمة مخففة، وأنها الأيديولوجية الشمولية في أبشع صورها بدائية. أمير المؤمنين هذا **ظل الله الممدود بينه وبين خلقه!** خليفة المسلمين الآخر: **أنك بعد الرسول رسول!!** أما الذي أعز دين الله الفاطمي فيقال له:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

ثانيا، تقنين هذه الأيديولوجية فقهيا وفلسفيا صدر من خلال المؤسسات الرسمية السلطوية، في صورة المرسوم الحكومي **البيان القادري** الذي كرس العقيدة الأشعرية عقيدة رسمية من خالفها **فسق وفجر.** ووضع الغزالي، المنظر الأيديولوجي للدولة السلجوقية، أسسها الفلسفية بقرار من نظام الملك السلجوقي.

ثالثا، إهدار العقل لحساب النقل باعتباره أداة غير صالحة لعلاج أو تأويل قضايا الظاهر التي تعلق بها إيمان الجماهير تجسيما وتجسيدا، الأمر الذي يدعم الصورة الدينية للدولة، ويبرر جورها واستبدادها.

رابعا، تكريس عقيدة الرضوخ للقدر والرضا بالقسمة والنصيب تسليما بقضاء الله، وعدم المناقشة والجدال في أمور غالبا ما تكون من صنع ممثلي الدولة وخلفائها.

خامسا، تكريس عقيدة انتفاء السببية. فالنار لا تحرق، والسكين لا تقطع إلا بإذن الله. لا ارتباط بين السبب والمسبب. لا طبيعة للأشياء. ليس الحرق من طبيعة النار ولا القطع من طبيعة السكين، فكل شيء بالمشيئة. وهكذا لا يكون الاستبداد وليد الإقطاع، ولا الجور نتاج الحكم المطلق، لأنه لا طبائع للأشياء. إنكار رابطة السببية في الفقه السلفي هو الجذر الأيديولوجي للاستغلال والاستبداد والطغيان السلطوي.

سادسا، أضفى الفقه قداسة وعصمة على الصحابة والتابعين والأئمة أنفسهم حتى لا تناقش أقوالهم، حتى لا نحاكم أفعالهم. مع أن كل هذا يخالف التراث السلفي نفسه. "لم يكن من عادة السلف على عهد النبي (ص) وخلفائه الراشدين الوقوف كلما يردون على السلام كما يفعل كثير من الناس. بل قال أنس بن مالك رضى الله عنه: لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله (ص) وكانوا إذا رأوه لم يقوموا له، لما يعلمون من كراهيته لذلك...في قوله (ص): من سره أن يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده من النار...وقد ثبت في صحيح مسلم أن النبي (ص) لما صلى بهم قاعدا في مرضه وصلوا قياما، أمرهم بالقعود، وقال: **لا تعظموني كما يعظم الأعاجم بعضهم بعضا!**"[٨٨] لست صاحب هذا الكلام، بل هو ابن تيمية، تلميذ ابن حنبل المخلص.

غير أن الهيمنة والسيطرة هي التي تطلبت العصمة والقداسة، وتطلبت أن تكون هنالك ألقاب الإجلال والإكبار. ظهرت ألقاب الصحابي الجليل والإمام الفقيه، ومن رضي الله عنه، حتى يتربع فوق كل هؤلاء خليفة أشرف المرسلين أمير المؤمنين!!

سابعا، احتكار الحقيقة والصواب المطلق. المؤسسة السلفية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. هي القوامة على الشريعة، جامعة الموروث الجماعي، لتنعم بالصواب الموروث. فهم، وهم وحدهم، حملة كلمة الباري التي ليس لها تبديل، ولو بعد ألف عام.

وأخيرا، وليس آخرا، إليكم قصة يرويها ابن تيمية عن شيخه ابن حنبل: كان صاحب المذهب الإمام أحمد أشد الناس في الحفاظ على السنة...وقد وقعت على خبر عنه يصلح لكم عبرة: كان له صديق فقيه، ينفس عليه أتباع أحمد إيثاره عليهم. وأرق الإمام أحمد ذات ليلة وهو يفكر في مسألة فقهية دقيقة، فقام إلى صاحبه ليحدثه في هذه المسألة، فوجد صاحبه بين إماء له يغنين ويرقصن، فخجل الإمام أحمد وعاد. وفي الصباح روى لبعض أتباعه ما كان. فقالوا له: صديقك هذا يلهو بالغناء ويشرب النبيذ؟! فقال لهم الإمام أحمد: يشرب أم لم يشرب فهو أفقهكم. وهذا امتياز آخر لـ **أهل السنة والجماعة** لا ينـزع عن شارب الخمر علمه وفقهه.

كان من حق مالك أن يظن دونما يقين قاطع. ومن حق الشافعي أن يرجع عن كل ما قاله في ثلاثين عاما. ومن حق ابن حنبل أن يكون **كثير العدول** عن آرائه. كل هذا الظن وعدم اليقين، هذه المراجعة للفكر والرأي، بل والعدول تماما عن الموقف الفقهي، كان يحدث خلال عمر الواحد منهم. فلماذا يحرمون علينا مراجعة هذا الفقه بعد ألف عام. لم يقولوا، كما يقال لنا اليوم، إنها سنة الله وليس لسنة الله تبديل. لم يدعِ أحدهم أنْ فقهه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، كما يراد إقناعنا اليوم. ولا افترض فقيه مهما علا كعبه أن الفقه ما ترك كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها. فلماذا يريدون منا أن نطمئن وننام ونركن لهذا الافتراض، بعد ألف عام؟!

الشك، إعمال الفكر، العدول عن الخطأ مارسه فقهاء الحزب المنتصر في صراع السلطة، حرصا على دولتهم وتأمينا لمجتمعهم. فلماذا نكون نحن أقل حرصا على دولنا وأمن مجتمعنا وتقدمنا الحضاري، ونقبل أن تفرض علينا منظومة فكرية سلفية عفا عليها الزمن، كانت محصلة صراع على السلطة، لا ناقة لنا فيه ولا جمل؟!

* * * * * *

أعتقد أنه آن الأوان، بعد أكثر من ألف عام، أن نتمرد على الصواب الموروث لأنه لم يكن مقطوعا بصوابه في أي وقت. وأن نعيد النظر جذريا في الموروث الجماعي لظهوره في بيئة مختلفة زمانا ومكانا، لعلاج قضايا دنيوية واجهتهم ولا تعنينا بأي حال. مشكلة السلفية في العصر الحاضر ليس "أنها اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة وهو الإيمان بالله

وملائكته وكتبه ورسله...،" ولا ما أضيف إلى هذا الاعتقاد من أحاديث آحاد لا يمكن التسليم بصدورها عن النبي لتناقض متنها مع القرآن، أو مخالفتها لحقائق التاريخ، أو معارضتها لثوابت العقل. ولا إضافتها إلى النص الخالص مصادر غير نصية كالإجماع المستحيل، والقياس الذي يشرع. حتى ولا التوسع بضم أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة. المشكلة أن كل هذه الإضافات إلى النص الخالص لم تكن لدعم العقيدة بل لدعم السلطة. المشكلة ببساطة هي أن فقه المنظومة السلفية كان محصلة صراع على السلطة، انفردت بوضعه الجماعة المنتصرة: **أهل السنة والجماعة**. ثم قررت السلطة أن هذا هو صحيح الدين، ولا مزيد من اجتهاد. المشكلة في هذا القرار أنه أدى إلى توقف العقل العربي الإسلامي عن البحث والاجتهاد والتطور والتقدم، ليس في مجالات العقيدة فحسب، بل وفي مجالات العلم المختلفة، التي كانت بضاعتنا الرائجة والمجتمع في فتوته، صدرناها لمن عرف كيف يفيد منها، وما ردت إلينا. ليس هدفنا التمرد على الدين، بل المفهوم السلفي للدين. البلد العربي الذي اختار القرآن مرجعية وحيدة للشريعة لم يعلن إلحاده ولا طرد من المؤتمر الإسلامي.(٨٩) البلد العربي الذي ألغى صلاة الجمعة لأنه يوم عمل لم يوصم بالزندقة، ولا فقد مقعده في قمم المسلمين.(٩٠) ومن قبل روى المسعودي أن أمير المؤمنين وخليفة المسلمين معاوية صلى بأهل الشام عند سيرهم لصفين صلاة الجمعة في يوم الأربعاء!!

إن الفقه السلفي، فقه غير نصي نبع من صراع على السلطة. وضعه أشخاص عاشوا في تاريخ معين، وسط ظروف اجتماعية معينة، خدمة لنظام معين. إن إسباغ الديمومة والأبدية والصلاحية لكل مكان وزمان على هذا الفقه فيه افتئات على الحق بقدر ما فيه ظلم للشريعة نفسها وإهدار لرؤية الأجيال المعاصرة ومصادرة للمتغير الزمني.

لا مساس من قريب أو بعيد بأركان العقيدة. والنص القرآني حفظته الأفئدة والعقول بلا تعديل ولا تبديل عبر القرون، حتى أصبح وعاء ثقافيا للأمة بأسرها مع اختلاف طوائفها ومعتقداتها. هو كما وصفه علي بن أبي طالب "سطر بين دفتي كتاب يقرؤه إنسان..." ليس في حاجة إلى وسيط ولا رهبانية. والسنة الصحيحة المطهرة تهفو لها النفوس المؤمنة تعلقا بصواب شعائرها وحبا في صاحبها.

لا افتئات على العقيدة بل تحرير للعقل من قيود النقل الفقهي المفروضة منذ ألف عام، لأننا نعلم عن زماننا أكثر من كل فقهاء الزمان الغابر: ولا يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون. لا افتئات على العقيدة، بل إطلاق إرادة الناس، تعمل وتبني، لتجعل الحياة أكثر سعادة والدنيا أكثر جمالا، لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. إنه الإنعتاق من تقديس أقوال بشر مثلنا، عاشوا زمانا غير

زماننا ومن أفكارهم التي رجعوا عنها أو نقضها غيرهم. هو باختصار التمرد على فكر سلفي كامل لبس لباس الدين... مراجعة نقدية شاملة للفكر الأصولي مع تسليط الأضواء على إيجابيات مدارسه المختلفة، الكلامية والفلسفية. التمرد على الخطاب السلفي من أجل خطاب لا يهدر البعد التاريخي، خطاب يفرق بين الفكر والدين، يربط بين السبب والمسبب، ويبتعد عن احتكار الصواب المطلق ليفسح المجال أمام الاحتمالات العقلانية النسبية. تمرد يحرر ملايين البسطاء الشرفاء الكادحين من قيد القسمة والنصيب، من خدر الأساطير والأقاصيص التي فيها الحل كل الحل، للمشاكل كل المشاكل. تمرد ينقذ الأمة من دياجير عنعنات زمان غابر، عزلت شعوبها عن حركة الحياة من حولها، انحرفت بها عن سبل إخوانها في الإنسانية الذين شقوا طريقهم نحو التقدم والرقي. تمرد على اهدار المرأة، يحررها من قيود العورة ونقصان العقل والدين، حتى نسير إلى الأمام وحدة واحدة، بكامل قوانا.

إنه لمن الإجحاف كل الإجحاف، والمغالاة كل المغالاة، والتبسيط الشديد للأمور البالغ حد السذاجة محاولة فرض هذا الفقه السلفي بعد ألف عام في عصر سيادة الشعوب، والنسبية، والعلم التجريبي، والتكنولوجيا.

إن التمرد على كافة المقولات المكبلة لفكرنا وإرادتنا ضرورة حتمية للحاق بالعصر، لمواجهة المخاطر الرهيبة التي تهددنا. خرج العرب من التاريخ عندما تخلفوا عن العصر. واللحاق بالعصر هو وحده الذي يدخل العرب التاريخ. ولن نلحق بالعصر إلا بالعقل لا النقل، الإبداع وليس الاتباع.

خاتمة

الحداثة، الحرية، الإبداع

تمرد الإنسان في كافة أطواره، منذ ملايين السنين، على النهاية البائسة. سعى إلى الخلود في كافة صوره. وسعى في نفس الوقت لجعل الحياة أسعد، أهنأ، أرغد. رفض كل طغيان، حارب كل الطغاة، من أجل أفعل التفضيل هذه، رافعا راية لا الأبية في وجه كل ما يرفض، كل ما لا يريد، ومتطلعا إلى غد أفضل. إذا ضنت الأرض بمواردها تطلع إلى الكواكب، عله يجد فيها بغيته.

لم يتخلف إنساننا العربي سواء في عصره الفرعوني، الفينيقي، الآشوري أو الإسلامي عن الريادة في هذه الميادين. تبادل الموقع مع الحضارات الأخرى. كان في المركز تارة وفي الأطراف تارة. وهكذا الأمم، فالأيام دول، من سره زمن ساءته أزمان. تصارع الناس عبر الزمن لبلوغ الأرب. كانت الحداثة والتحرر والإبداع سلاح الجميع. سلاحنا الذي سدنا به الأمم، وسلاح الآخرين عندما خلدنا للنعاس. سلاح كل أمة تسعى للتقدم والرقي. فما أحوج المهددين في هويتهم الثقافية والقومية، من فقدوا السيادة الوطنية، ومن شلت إرادتهم قيود اليأس وفقدان الأمل، ما أحوجهم للتمرد على هذا الهوان. قد تكون أمم البلدان النامية أطرافا بالنسبة للمركز الإمبريالي. أما شعوب الشرق الأوسط المتمردة فلن تحظى بمرتبة الطرف. تريد القوة العظمى المتفردة إغراقها في شرق أوسط كبير، يحتل فيه الكيان الصهيوني المركز لتكون شعوبنا فيه تابعا التابع. لهذا ليس لنا خيار غير التمرد. التمرد على الواقع المهين والمصير الأسود.

حاق بنا ما حاق عندما تخلينا عن مواكبة العصر، غرقنا في الماضي ونسينا أن الحداثة هي المعبر عن تقدم الحياة. الحداثة لا تنفي التراث بل تستلهمه. أمة بلا تراث أمة بلا جذور، بقعة زيت فوق ماء. تعتز الأمم بتراثها الفكري والأدبي والفني الخالد، لأنه تراث يتمشى مع التاريخ وطبائع الإنسان ومنطق العقل، ويلتقي بشكل طبيعي مع الحاضر. الحداثة تستنطق الحاضر. هي التعبير عن الحاضر في تطلعه إلى المستقبل. الحاضر هو الزمن الجوهري الوحيد الذي انتهى إليه الماضي وينطلق منه المستقبل. الحداثة ترفض الرجوع إلى السلف مهما اختلف واقعه، وترفض إهدار الحديث مهما صدق منطقه. إن انطلاق الحداثة من الراهن ليس فكرا طارئا علينا ولا منهجا فرض نفسه في زماننا. منذ بداية القرن التاسع عشر (١٨٢٧) حتى بداية ربعه الأخير، أخذ أبو التنوير الشيخ رفاعة الطهطاوي في تحديث المفاهيم الإسلامية في كثير من الميادين. لم ير أن مناط عفة المرأة في "كشفها أو سترها" بل في التربية الجيدة أو الخسيسة. جعل العقل رائدا. "أكرم الله الإنسان بالعقل الذي يميز بين

الحسن والقبيح" مؤكدا قدرة الإنسان على معرفة الصواب من الخطأ دونما تبليغ. كان يقول:

هب البعث لم تأتنا نذره ... وأن لظى النار لم يضرم
أليس بكاف لذي فكرة ... حياء المسيء من المنعم

ورفض مقولة الحظ والمكتوب، لأنه وجد أن العقل هو الفيصل:

يقول أناس طالع السعد حظه ... وما السعد إلا عقله وعقاله

تمسك بارتباط السبب بالمسبب، "فينبغي للإنسان ألا يتجارى على هذه الأسباب ويتعدى حدودها، حيث أن المسببات الناتجة عنها منتظمة محققة." لم يترك شيخنا رفاعة ميدانا إلا طرقه، و لم يمنعه من قطع طريق تحديث المفاهيم الدينية حتى نهايته غير أولوية تحرير مصر من الخلافة العثمانية. فلم يرغب في تحويل المعركة مع الآستانة إلى خلاف حول الدين، وهو يعلم أنهم أبعد ما يكونون عنه.

وصل القاهرة قبل وفاة الطهطاوي بسنتين (١٨٧١) السيد جمال الدين الأفغاني المهتم بمخاطبة العقل وحض الناس على البحث والتفكير، وبث روح الحكمة والفلسفة. رفض مشايخ الأزهر هذا الأمر "لأنه قد يفضي إلى زعزعة العقائد الصحيحة،" فأذاعوا بين تلاميذه أنه "ملحد جاء ليبشر بالإلحاد بين المصريين." اعتبروا الأفغاني ملحدا لأنه كان يدعو إلى "أمة إسلامية متحررة عقولها من قيود الجمود والأوهام." دعا إلى تطهير العقيدة من الخرافات وهاجم تخلف رجال الدين التقليديين "الذي يزعمونه ولا يعرفونه." على أي حال لم يطرد الأفغاني من مصر لأنه ملحد، بل لأسباب سياسية. ربما كان هذا هو سبب ابتعاد تلميذه الشيخ محمد عبده عن السياسة واهتمامه بالإصلاح الديني. حاول إصلاح التعليم في الأزهر (١٨٩٥) وقدم أثناء تدريسه في الرواق العباسي تفسيرا حديثا للقرآن، خاليا من شوائب الجمود والبدع والخرافات التي كانت سببا في تأخر الإسلام والمسلمين. إلا أن محمد عبده اكتشف أن إصلاح الدين أصعب من السياسة، إذ وجد نفسه في مواجهة جبل أصم من المصالح النفعية والجمود الفكري والبلادة الذهنية.

كانت حداثة القرن التاسع عشر خطوة في الاتجاه السليم أدت ثمارها في أجواء التسامح التي سادت لفترات في عصر محمد علي وأيام إسماعيل. قام التعليم المدني، لأول مرة، إلى جوار الديني. أمكن تعليم البنات القراءة فقط، في البداية، حتى لا يحررن خطابات غرامية، ثم سمح لهن بالكتابة في عصر إسماعيل. هذا إلى جوار نهضة شاملة في ميادين الزراعة والصناعة. إلا أن ظلام الدولة الاستبدادية لم يلبث أن أطفأ أنوار الطهطاوي لوفاة محمد علي، وذهبت أدراج الرياح كلمات الأفغاني بتولي توفيق الخائن.

أحب أن أوضح هنا أن الحداثة في العصور القديمة وفي النظم الاستبدادية كانت تجد لها مكانا

في ظل حاكم صاحب مشروع حضاري، يعبر عن مصالح قوى اجتماعية حديثة وصلت به إلى السلطة (المأمون والمعتزلة)، أو صاحب مشروع سياسي يريد بناء قواه الذاتية لصراعه مع قوى أكبر (محمد علي والخلافة)، أو بمجرد الطموح لبناء إمبراطورية جديدة على أنقاض أخرى هرمت. في هذه الظروف كان يشيع جو من التحرر والتسامح لخدمة الدولة. وما إن تؤدي الحداثة دورها، وأحيانا بمجرد وفاة القائد الباني، كان الاستبداد يسود، يختفي التحرر، يزول التسامح وتأخذ الدولة في الانحطاط. ولنعد إلى السياق.

تجاوز القرن العشرون منجزات القرن السابق، خاصة في ظل الدولة الدستورية (١٩٢٣). تبنت مبدأ العلمانية دون إعلانه، وفصلت الدين عن السياسة عمليا من خلال قوانين مستحدثة، إلى جوار انتشار التسامح الفكري. كتب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» مثبتا علمانية الدولة لأن الإسلام لم يضع نظاما للحكم. رفض وزير العدل عبد العزيز باشا فهمي محاكمته، واستقال من الوزارة عندما قامت بمحاكمته لجنة أزهرية (١٩٢٥). وتبزغ شمس طه حسين منذ ١٩٢٦ «في الشعر الجاهلي» ليمضي نصف قرن في تحديث الخطاب العربي حتى نال عن جدارة لقب عميد الأدب العربي. وللمرة الثانية تكون الإنجازات محدودة، فالدولة الدستورية فشلت في إقامة حياة ديمقراطية سليمة، والدولة الثورية أطلقت للحداثة العنان في ميادين الثقافة والاقتصاد، لامست الإصلاح الديني (الأزهر)، لكنها لم توفق في إقامة حياة ديمقراطية سليمة لأوضاع تاريخية خاصة. ثم قامت الردة السلفية الاستبدادية لتقضي على منجزات الدولتين الدستورية والثورية. المهم أن الحداثة لم تكن غريبة عن حياتنا، بل الغريب ألا ندرك أهمية الزمن الجوهري الذي نعيشه اليوم والذي انتهى فيه الماضي. حاضرنا راهننا، الملموس المحسوس، بكل مكوناته هو الأرضية التي ننطلق منها إلى المستقبل: حداثة في الاقتصاد، في السياسة، وفي البناء الاجتماعي. نبني على ما توصلنا إليه وتوصلت إليه أمم أخرى سبقتنا، حتى ندركها، حتى نساير الزمان.

لا سبيل للحداثة ولا اللحاق بالعصر دون التحرر من كل قيد. الحداثة تتطلب وتستلزم الحرية. أن يكون الإنسان سيد نفسه، العقل سيد فكره، في بلد سيد غير تابع ولا خاضع. لم يكن الطهطاوي يجهل هذا، كان ينادي بسيادة الشعوب على الملوك لأن "الملك ليس إلا آلة لتطبيق القانون" لهذا أصر على أن "من ملك أحرارا طائعين [طواعية] كان خيراً ممن ملك عبيدا مروعين." في أواخر نفس القرن كان الأفغاني يقول "الفلاح المصري الذي يبقر بطن الأرض بفأسه لقادر أن يبقر بطون غاصبيه...أنه أقوى من مستغليه...الحرية تؤخذ ولا توهب..إن الشورى [الديمقراطية] هي أساس الحكم." سبيل التمرد على الراهن الموجود من أجل المستقبل المنشود معروف من مائتي عام. العقل سيد فكر إنسان

سيد في بلد سيد، غير تابع ولا خاضع. هذه السيادة لا تمنح، بل تنتزع. يقول رفاعة، "وقد سبق الفرنسوية أنهم قاموا سنة ١٧٩٠ وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل، ثم صنعوا الجمهورية...." كما قال الأفغاني، "الحرية تؤخذ ولا توهب." علينا أن نقارن بين مقولاتنا اليوم وما كانوا يقولونه منذ مائتي عام حتى نعرف الحضيض الذي بلغناه.

يشغلنا في هذه الأيام شرعية غطاء الرأس أكثر مما تشغلنا شرعية نظام الحكم. احتلال الولايات المتحدة للعراق مسألة فيها نظر، وكلامها عن الديمقراطية مرفوض تماما، رغم كونه كلام. يدوس العدوان الصهيوني على كافة الشرائع الدولية، ونقيم معه العلاقات ونحمي حدوده احتراما للمواثيق الدولية. الجمهورية التي أقامها الفرنسوية بعد أن قتلوا ملكهم وزوجته، أعدناها ملكية لأولادنا بعد أن قتلنا شعوبنا. فالشعب صاحب السيادة قاصر تحت الوصاية. وألف مفارقة ومفارقة..آلاف العجائب والغرائب..أنظمة القرون الوسطى الاستبدادية عادت من جديد. أطاح الاستبداد بمحاولات الحداثة السابقة، فعلينا أن نندفع بكل قوانا للنضال من أجل الحرية، من أجل سيادة الإنسان وعقل الإنسان. السلفية والاستبداد الحديث وجهان لعملة واحدة. هم يبررون دعواهم بلا شرعيته، وهو يبرر استبداده بحماية المجتمع منهم، والناس ضحايا الاثنين. وهكذا تتأكد حتمية التمرد للحاق بالعصر.

التمرد على كل ما يقيد الإنسان فكرا وإرادة. التمرد على هيمنة الكومبرادورية الحاكمة، لأن سقوطها سيحقق السيادة والخلاص من التبعية. التمرد على جمود الحياة السياسية، بدفع الأحزاب إلى المعترك، حتى تثبت وجودها، حتى تتعرف عليها الجماهير من خلال التحرك، حتى تتم عملية الفرز وحتى يتحقق تداول حقيقي للسلطة. هنا يأتي دور الإبداع الذي صدرنا به هذه الخاتمة. لسوف يبدع هذا التمرد، في مرحلة متقدمة من مراحله ؟ تحالف السلفية مع الكومبرادورية علنا، كما سيبدع في محصلته النهائية الجمهورية الديمقراطية التي من خلال الحداثة تتمكن من الإبداع في كافة الميادين. بالحداثة والتحديث يعمل لنا الأعداء ألف حساب. نخطط لمستقبل بلادنا، ولا يضع لنا آخرون المشاريع.

في الجمهورية الديمقراطية تزدهر الحداثة في كل المجالات لنلحق بالعصر. نعود لاحتلال مكاننا في التاريخ عندما ننطلق من الحاضر إلى المستقبل بالإبداع وليس الإتباع.

حينئذ، وحينئذ فقط، يكون التمرد قد حقق أهدافه.. في هذه المرحلة.

هوامش الفصل السابع

١) طه حسين، في الشعر الجاهلي. – ط ١. – القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦. ص ١١ و١٢. كان الأستاذ العميد وقتها أستاذ الآداب العربية بكلية الآداب بالجامعة المصرية.

٢) محمد نور، رئيس نيابة مصر. نص قرار النيابة: "...إن للمؤلف فضلا لا ينكر في سلوكه طريقا جديدا للبحث حذا فيه حذو العلماء الغربيين...وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين...فلذلك تحفظ الأوراق إداريا." ٣٠ مارس ١٩٢٧.

٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام. – الجزء ٣. – ط ٦. – القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢. ص ٢.

٤) المسكوت عنه هو ما لم يرد به في الشريعة أمر ولا نهي وبهذا يصبح مباحا، لأن الأصل في الأمور الإباحة. إلا أن أهل السنة والجماعة وسعوا القياس حتى شمل الكثير من المسكوت عنه.

٥) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء ١. – ط ٥. – بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥. ص ٨٣٧.

٦) المنطق هو الأسلوب الأرسططالي في تبين مسالك الحجة في الفلسفة. المنطق من النطق، والكلام ينطق به. ومن هنا ورد الترادف.

٧) المأمون عبد الله بن هارون الرشيد (١٧٠ – ٢١٨ هـ) أمه جارية فارسية. احتل بغداد وقتل الأمين. عني بالثقافة والأدب والفلسفة والعلوم فأنشأ بيت الحكمة.

٨) كان ذلك من خلافة المأمون إلى بدء خلافة المتوكل، وبينهما خلافة كل من المعتصم والواثق.

٩) الفضل بن الربيع (ت ٢٠٨ هـ) كان حاجب المنصور العباسي ووزير الرشيد بعد نكبة البرامكة. عمل وزيراً للأمين على عدم تنفيذ وصية الرشيد بتولي المأمون. أقصاه المأمون بعد انتصاره، ومات مهملا منسيا.

١٠) محمد الخضري، الدولة العباسية. – بيروت: دار القلم، ١٩٨٦. ص ١٨٢.

١١) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون. – ط ٥. – بيروت: دار القلم، ١٩٨٤. ص ٤٦٦.

١٢) نفس المرجع. ص ٥١٩.

١٣) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد (ت حوالي ٤٠٠ هـ) حكيم وفيلسوف صوفي، شافعي المذهب، صاحب أسلوب خاص في الكتابة. من مواليد شيراز أو نيسابور، إلا أنه قضى معظم حياته في بغداد. له «الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي» و«مثالب الوزيرين» و«المقابسات» التي منها الاقتباس الآنف، إلى جوار أعمال أخرى. يسميه محمد أركون أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.

١٤) الجبائي، أبو هاشم عبد السلام بن علي ، (ت ٣٢١ هـ) أحد كبار المعتزلة. تنسب إليه الطائفة البهشمية. له مؤلفات في الاعتزال.

١٥) معمر بن عباد السلمي (ت ٢٢٠ هـ) مفكر معتزلي بغدادي عاش في عصر الرشيد.

١٦) أبقراط (حوالي ٤٦٠ – ٣٧٧ ق. م) أشهر الأطباء الأقدمين. اعتبر الهواء والغذاء مصدر المرض. رفض معالجة أعداء وطنه اليونان. من أعماله المترجمة للعربية «تقدمة المعرفة» و«طبيعة الإنسان». جاليانوس (١٣١ – ٢٠١ م) أهم طبيب يوناني اكتشف ومارس التشريح. كان المرجع الأكبر للأطباء العرب. ضربوا به الأمثال في مساواة البشر أمام المصير فقيل "يموت راعي البقر في جهله ميتة جالينوس في طبه."

١٧) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. – ط ٣. – بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨. ص ١٥٣ و١٥٤.

١٨) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. – ط ٣. – بيروت: مركز الاتحاد القومي، ١٩٩٨. ص ٢٢.

١٩) قائد الثورة بابك الخرمي. بدأت الثورة وسط فلاحي أذربيجان، ثم امتدت إلى شتى أقاليم آسيا الوسطى. دامت عشرين عاما عندما تمكن أفشين، قائد الخليفة المعتصم العباسي، من الإمساك ببابك وصلبه في سامراء.

٢٠) **الدهقان** كلمة فارسية تعني **الرئيس**، ثم كني بها كبار ملاك الأراضي. **الخان** كلمة تركية تعني **السلطان**، ثم كني بها أمير الإقطاع.

٢١) الزرادشتية نسبة إلى زرادشت (ت حوالي ٥٨٣ ق. م) نبي الفرس الأقدمين، أصله من أذربيجان. كانت مذهب الدولة الساسانية حتى الفتح الإسلامي.

مزدك داع إيراني من تلاميذ ماني مؤسس المذهب المانوي، إلا أنه كان له مذهبه الخاص. أرادت الكتابات التقليدية نزع التمرد الطبقي عنهم باتهامهم بالخروج على الدين.

٢٢) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ١١. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ١٧٤ – ١٧٦.

٢٣) أبو سعيد الجنابي، نسبة إلى قرية في جنوب إيران تسمى جنابة. كان كادحا يعمل بترقيع أكياس الطحين بأجر بخس.

٢٤) **الوراقون** هم الناشرون ذاك الزمان، و**النساخون** هم عمال المطابع قبل اختراع آلات الطباعة. كانوا ينسخون الكتب، أي ينقلونها بأيديهم. يعادل قرار ٢٧٧ هجرية هذا في بغداد قرار تعطيل المطابع في أيامنا.

٢٥) ابن خلدون، المرجع السابق. ص ٤٦٧.

٢٦) **علوم الأوائل** اصطلاح استعمله العلماء والفلاسفة العرب ومؤرخو الفلسفة العربية في العصر الوسيط للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة، التي ترجمت إلى العربية ثم أصبحت جزءا من التراث الفكري العربي الإسلامي. شمل هذا علوم اليونان القديمة والفرس والهنود، وهو اصطلاح أفضل من اصطلاح **العلوم الدخيلة** الحديث!

٢٧) هو أبو يوسف يعقوب الكندي. هنالك خلاف في تاريخ مولده ووفاته. وجد الشيخ مصطفى عبد الرازق أنه مات ٢٥٢ هـ. ويرى نلينو وكوربان أنه مات ٢٦٠ هـ، أما ماسينيون فرأى أنه مات ٢٤٦ هـ.

٢٨) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. – ط ٢. – بيروت: دار التنوير، ١٩٩٣. ص ١٣ – ١٦.

٢٩) المقصود بالمثقفين من كانوا يمثلون الثقافة العربية الإسلامية، وهم في الغالب عامة القراء وأهل الحديث والفقهاء.

٣٠) سعيد بن الجبير الأسدي الكوفي (٤٥ – ٩٥ هـ) انضم إلى ثورة ابن الأشعث على الحجاج. قبض عليه في مكة أميرها خالد القسري وأرسله إلى الحجاج فقتله. قال عنه أحمد بن حنبل، "قتل الحجاج سعيدا وما أجد على وجه الأرض إلا من هو مُفْتَقِرٌ إلى علمه."

٣١) المحبة اصطلاح متداول عند قدماء الصوفية. في النظم والتقاليد الصوفية تعتبر المحبة من بين الأحوال، والحال هي "ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار."

٣٢) المقصود بـ العلم اللدني العلم الذاتي، أو الكشف الصوفي المعروف، أي الوصول إلى الحقيقة الإلهية بطريق الحدس الذاتي بعد تصفية النفس بالرياضة الروحية. وقد دللوا على حيازة الكرخي لهذا العلم المزعوم بأن ابن حنبل كان يرجع إليه رغم أنه لم يكن "يحسن من العلم ما يحسن." عموما نحن نشك في مثل هذه الأخبار لأسباب ستتضح من السرد.

٣٣) المعرفة الذوقية اصطلاح صوفي أطلقوه على ما يزعمون من معرفة تحصل لهم بطريق الكشف الذاتي، بعد طول الرياضة الروحية والجسدية القائمة على كبت شهوات الجسد وغرائزه، واحتمال مشقات الفقر والعزلة.

٣٤) ذو النون أبو الفيض ثوبان المصري (ت ٢٤٥ هـ) صوفي كبير من النوبة. ولد في اخميم، سجن في بغداد، ومات في الجيزة. أول من أدخل حال الوجد والحب المطلق في التصوف.

٣٥) الجهات الست المحددة لشكله وأعضائه أنه هو في العالم كالنقطة من محيط، وهو من الحق كالباطن، ومن العالم كالظاهر، ومن القصد كالأول ومن النشء كالآخر. أما من حيث طبيعته وصورة جسمه فله التربيع إذ كان مجموع الأربعة الأركان في الدنيا، وأبعاد الجسد الثلاثة كالطول والعرض والعمق.

٣٦) شهاب الدين يحيى السهروردي المقتول (٥٤٩ – ٥٨٧ هـ) فيلسوف صوفي إشراقي كبير وشافعي في المذهب. سمي المقتول بعد مصرعه على يد السلطان الأيوبي في حلب الملك الظاهر بن صلاح الدين. وكان سبب قتله قوله إن الله قادر على أن يخلق نبيا بعد النبي محمد! من أعماله «حكمة الإشراق» و«هياكل النور».

الإسماعيلية ينتسبون إلى إسماعيل بن الإمام السادس الشيعي جعفر الصادق. أطلق اسمه على فرقة باطنية، تحولت إلى مذهب فلسفي باطني يستخدم الرمز بالأعداد على الطريقة الفيثاغورسية القديمة لتنظيم المراتب المذهبية للدعاة والأتباع، ومراتب التنظيم الهرمي أثناء حكم الفاطميين الذين كانت الإسماعيلية العقيدة الرسمية لدولتهم (٢٩٧ – ٥٦٧ هـ).

٣٧) هشام غصيب عميد جامعة الأميرة سمية للعلوم والتكنولوجيا، الأردن. «فجر العقل الجدلي: علمنة فلسفة العصور الوسطى الدينية». دراسة في جريدة الرأي، عمان. تاريخ ٢٠٠٣/٧/٢٥.

٣٨) تحدثنا في القسم الأول من هذا الكتاب عن «الرد على دوهرنج» الذي يقدم فيه انجلز عرضا كلاسيكيا لماهية ومعنى الفلسفة الماركسية. كان من بين هذه الأمور تطبيق أفكار المادية الجدلية على العلم الطبيعي. أما «جدل الطبيعة» فهو كتاب من ملاحظات (١٨٧٣ – ١٨٨٦) تعالج المشكلات الأساسية لجدل الطبيعة. كان فيها تحقيق فلسفي عميق لتاريخ العلم الطبيعي. كما قام بدراسة عميقة لتعاليم داروين في أصل الأنواع، كاشفا عيوبها وثغراتها، متعمقا في دور العمل في بزوغ وتقدم الإنسان.

هذه الملاحظات والمذكرات والمقاطع المنفصلة لم يكن انجلز أعدها للنشر، لذلك طبعت لأول مرة عام ١٩٢٩.

٣٩) قدري طوقان (١٩١٠ – ١٩٧١) مدير كلية النجاح بنابلس. عضو المجمع اللغوي (مجمع الخالدين). له العديد من المؤلفات أهمها «تراث العرب العلمي» و«العلم والحياة» و «وعي المستقبل».

٤٠) يعرض ابن حيان عدة مذاهب في تكوين الكائن الحي، بما فيه الإنسان، لا متسع لذكرها هنا، فمن شاء التوسع فليرجع إلى كتابه «التجميع» مختارات كراوس أو كتاب «جابر بن حيان» للدكتور زكي نجيب محفوظ في سلسلة أعلام العرب.

٤١) فؤاد عبد المنعم أحمد، من تراث الفقه السياسي الإسلامي. – الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢. ص ١٢.

٤٢) أفلوطين (٢٠٤ – ٢٧٠ م) ولد في ليكوبوليس (يقال أنها اخميم، مصر). زاهد صوفي تأثر بأفلاطون. مؤسس الأفلاطونية الحديثة محاولا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانات الشرقية بما فيها المسيحية. جمعت أفكاره في «التاسوعات» التي كان لها أثر كبير على الفلسفة والتصوف بعده.

٤٣) الدولة السامانية حكمت في ما وراء النهر وبخارى وسمرقند (٢٦١ – ٣٩٠ هـ). أسسها سامان خُداه. ازدهرت الحضارة في عهدها. ظهر فيها الفردوسي والرازي وابن سينا. قضى عليها الغزنويون.

الدولة البويهية فارسية (٩٣٢ –١٠٥٥م) أسسها أبو شجاع بويه. سادت على أصفهان وكرمان وشيراز وبغداد (٩٤٥م) حتى صار الخليفة ألعوبة في أيديهم. غلبهم السلطان السلجوقي طغرل بك.

الدولة الغزنوية سلالة مماليك أتراك حكمت شرقي إيران وأفغانستان والبنجاب (٩٦٢ –١١٨٧م). سيطروا طوال قرنين. اتخذوا غزنة (شرق أفغانستان) عاصمة لهم. أسسها أبو المنصور سُبُكتكين، وكان آخر ملوكهم خسرو ملك. (أسسها ألب تكين ورسخها سبكتكتين)

٤٤) عرف كتاب «أثولوجيا» عند فلاسفة العرب في العصر الوسيط باسم «أثولوجيا أرسطوطاليس» أو كتاب «الربوبية» لأرسطو وهذا خطأ. وهو في الواقع مستمد من التاسوعيتين الرابعة والسادسة من تاسوعات أفلوطين.

٤٥) آلت الخلافة إلى مروان بن الحكم، في مؤتمر الجابية، بعد وفاة يزيد وتنازل معاوية الثاني. كان شرط ولاية مروان أن يليها بعده خالد بن يزيد، لكن مروان نقض الاتفاق، وأخذ البيعة لابنه عبد الملك.

٤٦) الوضع في الحديث أشكال وأنواع: أحاديث تختلق اختلاقا لتأييد قضية ظرفية سياسية أو مذهبية، بالإضافة إلى نسبة كثير من المرويات الإسرائيلية، من التوراة والتلمود، إلى رسول الإسلام، لغرض أو لآخر؛ كذلك حديث تحريف أو بتر أو تغيير في أقوال نبوية، إلى صياغة أحاديث في الأخلاق، الخ. وسوف نتعرض لهذا الموضوع مفصلا في الخاتمة.

٤٧) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال / مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. ص ٢٠.

٤٨) الجبائي، أبو علي محمد عبد الوهاب (ت ٣٠٣ هـ) رئيس علماء الكلام في عصره ومن أئمة المعتزلة. عاش في البصرة وتوفي فيها. مؤسس الطائفة الجبائية. له «تفسير» رد عليه الأشعري.

٤٩) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: مدخل عام في مناهج الكلام لـ «تهافت التهافت» / مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. ص ٢٥.

٥٠) ابن خلدون، المرجع السابق. ص ٤٦٢.

٥١) يتناقض هذا الكلام مع نص سورة الفتح، الآية ٢٩: ﴿محمد والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ الحوار بين المسلمين ليس فيه تكفير وتخوين لأحد. تعددية في الداخل، أما في مواجهة العدو فجبهة واحدة متراصة ذات بأس. كل هذا ينفي الحديث الموضوع عن الفرقة الناجية الذي يشكك فيه ابن حزم، لأن هذا الحديث الموضوع يقسم أمة الإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة: فرقة أهل السنة والجماعة – فرقة الحكومة والدولة في مقابل فرق المعارضة الهالكة كلها. مع ضرورة التنبه للفارق بين المذهب السني ومصطلح أهل السنة والجماعة، الذي سنورده تفصيلا فيما بعد.

٥٢) وردت هذه العبارة في مقدمة «فصل المقال» التي وضعها محمد عابد الجابري لمؤلف ابن رشد، ص ٢٢، نقلا عن «الغزالي المنقذ من الضلال» / تحليل جميل صليبا وكامل عياد. – بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١. ص ١٣٤.

٥٣) الموحّدون سلالة مغربية أسسها المهدي ابن تومرت على قواعد شيعية، هزمت المرابطين واحتلت عاصمتهم مراكش في ١١٤٦م ومدت نفوذها حتى الأندلس. المرابطون بربر ينتمون إلى إحدى قبائل صنهاجة، حكموا المغرب وشمال إفريقيا.

٥٤) عصام محفوظ، حوار مع متمردي التراث. – بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٠. ص ٨٣.

٥٥) القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية ٤٢.

٥٦) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية ٢٥٥.

٥٧) القرآن الكريم. سورة الشورى. الآية ١١.

٥٨) القرآن الكريم. سورة الفجر. الآية ٢٢.

٥٩) القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية ٨٥.

٦٠) كان أرسطو يحاور ويحاضر تلاميذه وهو يمشي وسطهم، لذلك سمي الأرسطاليين المشائين.

٦١) صلاح حزين، «أكثر الشخصيات إثارة للجدل». مجلة السفير، العدد الأول. باريس، يوليو ١٩٧٣.

٦٢) لمؤرخ الفلسفة السوفييتي تراختنبرج كتاب اسمه «لمحة عن تاريخ أوروبا الغربية في القرون الوسطى». يكاد يكون نصف هذا الكتاب وقفا على دراسة الفلسفة العربية الإسلامية.

٦٣) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء ١. – ط٦. – بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨. ص ١٥٤.

٦٤) ثيودور ستكوفسكي، محاضرات في تاريخ الفلسفة. – موسكو: معهد العلوم الاجتماعية، ١٩٧٠ – ١٩٧١.

٦٥) القرآن الكريم. سورة هود. الآية ٧.

٦٦) القرآن الكريم. سورة فصلت. الآية ١١.

٦٧) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت: انتصار الروح العلمية وتأسيس لأخلاقيات الحوار/ مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري. - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. ص ٧٥-٧٦.

٦٨) طه حسين، الخلفاء الراشدون. - المجموعة الكاملة: الشيخان. - ط ٤. - بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٦. ص ٨.

٦٩) خليل عبد الكريم، شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة. - السفر الأول: محمد والصحابة. - ط ٢. - القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٨. ص ١٧.

٧٠) ابن كثير، عماد الدين ابو الفداء، الباعث الحنيف في اختصار علوم الحديث/ تحقيق أحمد محمد شاكر. - ط ٣. - القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩. ص ١٥٣. نقلا عن خليل عبد الكريم. المرجع السابق. ص ٧.

٧١) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام. - ط ٢. - القاهرة: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠. ص ٢٧.

٧٢) ابن سعد محمد الزهري (ت ٢٣٠ هـ) المؤرخ الإسلامي المشهور صاحب «كتاب الطبقات الكبير». لازم المؤرخ الواقدي وكان كاتبا له. الواقدي محمد بن عمر (٧٤٧ - ٨٢٢م) أقدم مؤرخ في الإسلام. ولد بالمدينة وأقام ببغداد، حيث تولى القضاء فيها. من مؤلفاته «المغازي»، و«فتح مصر والإسكندرية».

٧٣) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. - الجزء ١١. - القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٣٥٧.

٧٤) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون. - ط ٥. - بيروت: دار القلم، ١٩٨٤. ص ٤٤٥.

٧٥) عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي. - بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣. ص ٧٧، ٧٨، ٣٩٣. أستاذ الأدب الحديث بجامعة حلب (سابقا)، وأستاذ اللغة العربية بجامعة عدن حتى ١٩٩٤.

٧٦) عبد الرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة. - بيروت: دار اقرأ، ١٩٨١. ص ١٨٩.

٧٧) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الزيف والحكمة من اتصال. - بيروت: مركز دراسات الوحدة، ١٩٩٧. ص ٩٩ و١٠٠. فقرات ٢٧، ٢٨، ٢٩.

٧٨) نظام الملك (١٠١٨- ١٠٩٢م) والي خراسان. أنشأ نظامية نيسابور وبغداد (١٠٦٥م)، وهو الذي كلف الغزالي لأنه تلميذ الجويني الأشعري، إمام الحرمين، بوضع الأسس الفلسفية لـ «تهافت الفلسفة».

٧٩) فالح عبد الجبار، معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي. - بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢. ص ١٧. يرى الشيخ محمد أبو زهرة أن المذاهب الشهيرة خمسة: أبو حنيفة، مالك بن أنس، الشافعي، ابن حنبل، وجعفر الصادق. أما عبد الرحمن الشرقاوي فقد وجد أنهم تسعة هم: الإمام زيد بن علي زين العابدين والإمام جعفر الصادق من الشيعة، وأبو حنيفة النعمان، مالك بن أنس، الليث بن سعد، الإمام الشافعي، الإمام أحمد بن حنبل، الإمام ابن حزم، والعز عز الدين بن عبد السلام من السنة.

٨٠) محمد النفس الزكية هو أحد أحفاد الحسن بن علي بن أبي طالب والسيدة فاطمة الزهراء.

٨١) السيدة نفيسة (١٤٥ – ٢٠٨ هـ) بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وفي قول آخر إنها بنت زيد بن الحسن. ولدت بمكة وتوفيت بمصر. صاحبة المقام المعروف باسمها والحي المحيط به في القاهرة.

٨٢) كان المأمون (١٧٠ – ٢١٨ هـ) معتزليا يؤمن بخلق القرآن لأنه "إن كان القرآن أزليا فهو شريك الله تعالى في القدم".. وهذا شرك. وعلى أساس أن الله خالقه، "إنا جعلناه قرآنا عربيا..." وعلى أساس كتابا ﴿أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير...﴾ وأن لكل مُحْكم مُفَصّل مُحكِم مُفصّل. بينما كان فقهاء السنة يرون أن القرآن موجود مع الخالق منذ الأزل في لوح محفوظ، كل حرف من حروفه في حجم جبل قاف! ولا يدري أحد مكان ولا حجم جبل قاف! وقد كلف المأمون وهو في طرسوس عامله على بغداد إبراهيم بن اسحق أن يأخذ من فقهاء العاصمة إقرارا بأن القرآن مخلوق محدث، فلما رفضوا فضح أمير المؤمنين زيفهم وفسوقهم ونقاصتهم في بيان أمر ابن اسحق بإذاعته على الناس. فما كان من الفقهاء إلا أن سارعوا بإعلان أن القرآن مخلوق محدث، إلا ابن حنبل وتلميذه محمد بن نوح. مما ورد تفصيلا في أخبار عام ٢١٨ هـ عند الطبري.

٨٣) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك. – الجزء ١٠. – القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩. ص ٢٨٨ – ٢٨٩.

٨٤) الشيخ أبو العباس تقي الدين أحمد ابن تيمية (٦٦٠ – ٧٢٨ هـ) فقيه حنبلي. ولد في حوران في الشام وتوفي سجينا في قلعة دمشق. أهم أعماله «الفتاوي» ويالرسائل».

٨٥) عبد الرحمن الشرقاوي، ابن تيميه الفقيه المعذب. – القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٣. ص ٩٣.

٨٦) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام. –ط ٧. – القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠. ص ٢٤٠.

٨٧) علي الوردي، وعاظ السلاطين. – ط ٢. – لندن: دار كوفان، ١٩٩٥. ص ٤٠، ٧٤، ٢٠٣، ٢٠٤. الكثير من الاقتباسات حول جور السلاطين نقلا عن هذا المرجع.

علي الوردي استاذ متمرس لعلم الاجتماع في جامعة بغداد حتى عام ١٩٧٠. من أهم أعماله « اسطورة الادب الرفيع» و «في الطبيعة البشرية: محاولة لفهم ما جرى».

٨٨) عزيز العظمة، ابن تيمية. – بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٠. ص ٨٩ و ٩٠.

٨٩) أعلنت ليبيا منذ سنوات تمسكها بالقرآن مرجعية وحيدة للعقيدة. ويقال أنها عادت بعد ذلك.

٩٠) يوم الجمعة في تونس يوم عمل، إجازتهم الأسبوعية يوم الأحد. عندما أراد زائر مشرقي لتونس أداء صلاة الجمعة ذهب إلى المسجد فوجده مغلقا وقت الظهيرة. يقال أن الدولة عادت أخيرا لفتح بعض المساجد يوم الجمعة.

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

في مواجهة جماعات الدعوة للخضوع باسم العقل، والخنوع بدعوى الواقعية، والاستسلام لمسايرة العصر، لمن باتوا يرون الحرية رومانسية، والعدل خيالا، والنضال مغامرة، كان لا بد من تسليط الأضواء على التمرد. تكثيف مفهوم هذا البعد الأساسي في الجنس البشري والذي نحن أحوج ما نكون إليه في هذا الزمان أكثر من أي وقت مضى. أن نستخرج جوهر التمرد من تحت ركام الضلال والتضليل، للتعريف بأبعاده وحدوده، ليحسن استعماله ولتعميق فلسفته وأسسه العلمية البعيدة عن المغامرة والمقامرة، أو النزوة المتطرفة. أن يتراكم مفهوم أنه يوجد في أي قوة، مهما كان جبروتها، في أي طغيان مهما عظم، **كعب آخيل**، على التمرد العثور عليها، كما عثر عليها دائما.

من أجل كل هذا كان هذا الكتاب.

ISBN:9953-36-571-7

